Ökumenische Rundschau

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY
JUL 17 1953

In Verbindung mit

Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt:

		Seite
Römisch-katholische Lund-Berichterstattung. W. Menn		33
Die ökumenische Bedeutung.	Bailey	42
Fünf Jahre Einheit in Südindien. L. Newbigin		55
Zum Generalthema von Evanston		57
Chronik		60
Neue Bücher		63

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

2. Jahrgang Heft 2 Mai 1953

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahrszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 29. Fernruf 44 44 85.
Mitherausgeber: Prof. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.;
Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink.

Schriftleitung: Lic. Wilhelm Menn, Frankfurt a. Main, Schaumainkai 23. Fernruf 66 583.
Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34. Fernruf 911 92.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils zu Beginn des Vierteljahres. Jahresbezugspreis 4 DM zuzüglich 24 DPf Porto. Die Ökumenische Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos / Anzeigen: nach Preisliste 1 / Buchdruckerei Gottl. Holoch, Stuttgart.

Tagungskalender

5.—8. Juni:	Ständiger Ausschuß der Vereinten Bibelgesellschaften.	Stuttgart
20.—28. Juni:	Tagung des Internationalen Rates der Kongregationalistischen Kirchen.	St. Andrews
26.—28. Juni:	Konferenz der Methodistischen Kirchen über Fragen der Evangelisation. 250. Gedächtnisfeier für John Wesley.	Philadelphia
2.—12. Juli:	Ferienkursus für Laien.	Bossey
15. Juli — 4. August:	Kursus für Theologie-Studenten.	Bossey
5.—9. August:	Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen.	Bossey
9.—10. August:	Exekutivkomitee der Kommisson der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.	Bossey
10.—19. August:	Konferenz der vorbereitenden Studienausschüsse für die Zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen.	Bossey
14.—19. August:	Tagung des Exekutivkomitees des Reformierten Weltbundes.	Woudschoten
22.—30. August:	Beratende Kommission für das Thema der Zweiten Vollversammlung.	Bossey
24.—28. August:	Konferenz über Kirche und Landbevölkerung.	Bossey
1.—3. September:	Kommission für die Arbeit der Frauen in der Kirche (Arbeitsgruppe).	Genf
1.—5. September:	16. Internationaler Altkatholikenkongreß	München
1. Okt. — Febr. 1954:	Zweites Semester der Ökumenischen Hochschule.	Bossey

Römisch-katholische Lund-Berichterstattung

Von Wilhelm Menn

Die Teilnahme römisch-katholischer Gäste an den Verhandlungen der Weltkonferenz für Glauben und Verfassung in Lund zählt zu den für das Verhältnis der Kirche Roms zur ökumenischen Bewegung wichtigen Tatsachen. Bedeutete es auf römisch-katholischer wie auf nichtrömischer Seite eine Enttäuschung, als durch die Versagung kirchlicher Erlaubnis eine ähnliche Beteiligung an der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 unmöglich wurde, so wurde es auf beiden Seiten dankbar begrüßt, als im vergangenen Jahre keine Hindernisse solcher Art in den Weg traten. Wir dürfen in diesem Geschehen gewiß eine Interpretation der Instruktion des Hl. Offiziums an die Bischöfe „de motione oecumenica" vom Jahre 1950 sehen. Selbst die in der ökumenischen Bewegung, nicht zuletzt von Erzbischof Nathan Söderblom, beklagte Enzyklika des Jahres 1928 Mortalium animos stellt sich rückblickend als Ausdruck des in der römisch-katholischen Kirche von Anfang an lebendigen Interesses an der ökumenischen Bewegung dar, obwohl damals das Bedürfnis nach eindeutiger Abgrenzung durchaus vorherrschte und der päpstlichen Verlautbarung eine Schärfe gab, die verletzend wirken mußte.

Dieses Interesse hat nun zu einer lebhaften Berichterstattung über die Weltkonferenz von Lund geführt, und wir haben Anlaß, unsererseits sorgfältig auf das zu achten, was uns dort als Ausdruck sachlicher Anteilnahme an Fragen und Kritik begegnet. Wir mußten in Nr. 4 des vorigen Jahrganges unserer Zeitschrift freilich mit Bedauern darauf hinweisen, daß eine seit langem in der laufenden und eingehenden Berichterstattung über die ökumenische Bewegung führende deutsche Zeitschrift, die Herder-Korrespondenz, in ihrer Darstellung der Weltkonferenz von Lund ein Zerrbild des wirklichen Geschehens geboten habe. Der Ökumenische Pressedienst hat es für nötig befunden, eine Erklärung der Herren Dr. Visser 't Hooft und D. Oliver Tomkins zu veröffentlichen, die eine scharfe Zurechtweisung der Herder-Korrespondenz darstellt. Wir wollen nicht wieder darauf zurückkommen, da sich gezeigt hat, daß die Herder-Korrespondenz mit der wohl von ihr abhängigen schweizerischen „Orientierung" in diesem Falle eine einmalige Erscheinung darstellt, wollen vielmehr einige charakteristische Züge katholischer Berichterstattung herausstellen, die das hohe Maß von Objektivität, ja von kritischer Sympathie deutlich machen, das uns dort begegnet.

Alle Berichte erwähnen natürlich die freundliche Begrüßung der römisch-katholischen Beobachter durch Erzbischof Brilioth und betonen, daß kein antirömischer Akzent in den Verhandlungen zu bemerken gewesen sei, wobei die Benediktinische Monatsschrift fragt, ob das etwa der Anwesenheit römischer Beobachter zugeschrieben werden müsse. Seltsam, daß man auf römisch-katholischer Seite offenbar glaubte, mit Angriffen solcher Art rechnen zu müssen. Es

wäre nicht unwichtig zu erfahren, wie sich die Bemerkung des „Christlichen Sonntags" begründen läßt, das „Anti-Rom-Motiv" sei „in der ökumenischen Bewegung oft anzutreffen". Wäre das richtig, so ließe sich jene Verwunderung über das Fehlen des antirömischen Akzents begreifen. Wir glauben indes mit Sicherheit sagen zu können, daß jene Bemerkung sich nicht auf echte Beobachtung zu stützen vermag.

Überall wird auf römisch-katholischer Seite selbstverständlich auch das Fehlen einer Vertretung der Kirche Griechenlands und die Erklärung von Erzbischof Athenagoras vermerkt. Nur die Stimmen der Zeit indes sprechen im Zusammenhang damit von einem „Fehlen der orthodoxen Kirche" als „bemerkenswertem Ereignis": „In gewissem Sinne waren also die Protestanten ganz unter sich, wobei freilich zu beachten ist, daß sich die anglikanische Kirche als ‚katholisch' betrachtet." Dort wird also die in der 1. Sektion von Amsterdam herausgearbeitete Spannung zwischen „katholischen" und „protestantischen" Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates nicht ernst genommen, eine Haltung, die nicht von allen römisch-katholischen Berichterstattern geteilt wird.

Doch nun zur Konferenz selbst. „Jeder, der einmal an einer Weltkirchenkonferenz teilgenommen hat, spürt dort plötzlich eine ungeheure und äußerst tragische Atmosphäre. Wenn hier Delegierte von weit über einhundert „Denominationen", die alle, mit Ausnahme der Orthodoxie, in der Zeit der Reformation oder in den Jahrzehnten und Jahrhunderten danach entstanden sind, ihre Meinungen vertreten, die alle Christen sein wollen und doch dieses Christentum in oft grundverschiedener glaubensmäßiger Überzeugung ausdrücken, dann wird man sich der ganzen Schwierigkeit, ja Fragwürdigkeit einer solchen Einheitsbewegung bewußt. Und doch dürfen wir dabei nicht stehenbleiben!" So lesen wir in einem Aufsatz von Dr. Winfried Trusen, der als Pressemann Lund miterlebte, im „Christlichen Sonntag". In der Tat ist man dabei nicht stehengeblieben, sondern hat sich ernstlich um den positiven Sinn des Konferenzgeschehens bemüht.

Schöne Ausführungen finden sich in dem Bericht der Istina-Korrespondenz „Vers l'unité chrétienne" über die Gottesdienste der Konferenz. Die Einmütigkeit so vieler Repräsentanten getrennter Kirchen im Gebet sei ein Schauspiel, das tiefen Eindruck mache. Das Singen in verschiedenen Sprachen habe eine seltsame einigende Kraft. Wenn in offiziellen Reden oder Berichten davon gesprochen werde, dann dürfe man nicht glauben, es handle sich hier um hohle Rhetorik; es gebe hier auf der psychologischen Ebene ein Element von großer Tragweite, gar nicht zu sprechen von dem Eigenwert des gemeinsamen Gebets auf der geistlichen Ebene. Auch andere Berichterstatter weisen darauf hin, wie sehr sich im gemeinsamen Gebet das Bewußtsein einer bereits vorhandenen Einheit Ausdruck verschaffe.

Mit großer Sorgfalt wird in der schon genannten Istina-Korrespondenz die Arbeitsweise der Konferenz geschildert. Dabei hat der Berichterstatter ein klares Bild von den großen Schwierigkeiten, die nicht nur durch die Verschiedenheit der Spra-

chen, sondern noch mehr durch die der Denkkategorien entstehen mußten. Er bewundert die Bemühung aller Delegierten um gegenseitiges Verstehen; wenn er dann freilich zu dem Schlusse kommt, eine grundlegende Verwirrung sei geblieben und so sei der Erfolg trotz allem bescheiden gewesen, so vergißt er nicht zu bemerken, daß das kaum anders sein könne.

Offen aber wird die schon auf der Konferenz selbst aufgebrochene Frage gestellt, ob große Konferenzen nach Art der von Lund das leisten können, was man von ihnen erwarten möchte. Viele werden mit der Korrespondenz Vers l'unité chrétienne übereinstimmen, wenn sich diese dahin äußert, Konferenzen solcher Art könnten wohl bestenfalls die Bilanz früher geleisteter Arbeit ziehen, die Richtung künftiger Arbeit bestimmen, aber keinen ernsthaften Fortschritt in der Beseitigung gegenseitigen Nichtverstehens erzielen.

Dementsprechend ist man auch der Meinung, daß römisch-katholische Mitarbeit sich am besten nicht im Rahmen großer Konferenzen, sondern dem von Gesprächen in kleinerem Kreise, vor allem von Kirche zu Kirche, vollziehe.

Es ist fast unnötig zu sagen, daß auch auf römisch-katholischer Seite ganz allgemein die mangelnde Berücksichtigung der guten Vorarbeiten, zumal der Berichte der theologischen Kommissionen, kritisch vermerkt wurde. Die Documentation catholique vom 5. 10. 1952 glaubt sogar kurzerhand sagen zu dürfen, daß den in den vorbereitenden Dokumenten enthaltenen Lehräußerungen die Berichte der Sektionen nichts wesentliches hinzugefügt hätten. Sie verzichtet deshalb auf einen Abdruck der Berichte und teilt lediglich die „Empfehlungen" der Ausschüsse für Gottesdienst und Interkommunion mit.

Auch die Documentation catholique hat allerdings den besonderen Charakter des Berichts der 1. Sektion erkannt, sagt aber zu ihm: „Der erste der Berichte, dessen Gegenstand im strengsten Sinne dogmatischer Art war, und der allen anderen als Grundlage hätte dienen müssen, war die Arbeit eines begrenzten Kreises von Theologen, die, wie es scheint, allen zu gefallen suchten . . . Glauben und Kirchenverfassung ist anscheinend noch nicht in der Lage, das Lehrdilemma der getrennten Christentümer frontal anzugeben. Niemand kann ihm daraus einen Vorwurf machen, der die psychologischen Hindernisse kennt, die sich der Wiedervereinigung der Christen wirklich entgegenstellen, und der die vorsichtige Arbeitsweise von Glauben und Kirchenverfassung zu schätzen weiß." In völligem Gegensatz hierzu stellt die Korrespondenz der Istina fest, daß Lund einen deutlichen Fortschritt brachte, indem es das Kirchenproblem frontal angriff. Der Versuchung, den in Amsterdam herausgestellten Gegensatz des „katholischen" und „protestantischen" Verständnisses der Kirche zu verkleinern, habe man in Lund widerstanden. Es sei eine Sache von echter Größe, daß man dem entscheidenden Problem nicht ausgewichen sei. Nur die Zukunft könne zeigen, ob man bei dem Entschluß von Amsterdam, trotzdem beieinander zu bleiben, beharren könne.

Den durchaus positiven Charakter der Lunder Bemühungen um die Kirchenfrage

stellt auch das Dossier de la semaine heraus, wenn es fragt: „Ist diese Bewegung imstande, wirksam eine einmütige Definition der Kirche herzustellen, die aus der Einheit nicht mehr eine bloße Koordination bestehender Kirchen macht, sondern wahrhaftig die in bestimmten Gebilden sichtbare Manifestation der berühmten und den Protestanten so teuren „charismatischen" Einheit? Hier liegt das Zentralproblem, das von dem Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung mit großartigem Freimut angegriffen wurde, und das der ökumenischen Bewegung unvermeidlich einen Anstoß bedeutet. Und welches sind die Aussichten für seine Lösung?"

Alle römisch-katholischen Berichterstatter sehen in dem den gottdesdienstlichen Fragen entgegengebrachten Interesse eine in der Geschichte des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung neue Tatsache, „deren wir uns vom katholischen Standpunkt aus nur von Herzen freuen können". Die Trilogie Glaube, Verfassung, Gottesdienst würde, so heißt es in der Istina-Korrespondenz, am besten auch die in Lund so stark betonte Verbindung von Christologie und Ekklesiologie erhellen. Sie entspricht dem dreifachen Amt Christi als des Propheten (oder Lehrers), des Königs und Priesters, wie er es in und durch die Kirche auf Erden sakramental ausübt. Diese hat die dreifache Aufgabe der Unterweisung, der Leitung und der Ausrichtung des Kultes. Die „getrennten Brüder" akzeptieren diese Begriffe noch nicht im römisch-katholischen Sinne, aber die Vertiefung in die theologischen Probleme der Einheit erzwingt offenbar ein Denken, das sich mit dem römischen begegnet.

Wichtig waren der römisch-katholischen Berichterstattung auch die Bedenken, die sich in Lund gegen eine einseitig christologische Orientierung der Ekklesiologie und für eine stärker trinitarische Behandlung dieser Frage erhoben. Auch dies entspreche römisch-katholischem Denken. Und noch einmal wird dann in diesem Zusammenhang der Vorzug der Trias Glaube, Verfassung, Gottesdienst herausgestellt. Das dreifache Amt hat wiederum einen Bezug auf das jeder Person der heiligen Dreieinigkeit Eigene: Autorität (im Sinne von auctor-itas) oder Monarchie des Vaters, Weisheit (oder Wahrheit) und Liebe. Weg, Wahrheit und Leben (Joh. 14, 6), Glaube, Hoffnung, Liebe – dies alles sind Entsprechungen. So ist es gut, wenn die Notwendigkeit des trinitarischen Bezuges erkannt wird. Hier ergeben sich echte Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens.

Seltsamerweise bringen zwei römisch-katholische Korrespondenzen, die der Istina und das Dossier de la semaine (Nr. 192 vom 29. 9. 1952), übereinstimmend eine irrige Nachricht, die dann auch in der Novembernummer von La vie intellectuelle erscheint, und die überall mit besonderer Genugtuung wiedergegeben wird, weil sie offenbar einem Wunschdenken entspricht: Das Plenum der Weltkonferenz habe den Vorschlag gebilligt, den Namen des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung durch Aufnahme des Gottesdienstes als seines dritten Aufgabenkreises zu erweitern. Der Vorschlag ist in der Tat von seiten der 4. Sektion gemacht wor-

den; es könnte sogar sein, daß er von freikirchlicher Seite kam; aber er wurde im Plenum nicht einmal diskutiert und fiel ohne Abstimmung. Geschehen ist etwas anderes, und hierin liegt vielleicht der Schlüssel zu jener irrigen Meldung: Die Fragen des Gottesdienstes gehören in Zukunft auch verfassungsmäßig zu den Aufgaben des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung. Mit anderen Worten: Die Beschäftigung mit den „Formen des Gottesdienstes", die zunächst im Blick auf die Weltkonferenz von Lund aufgenommen wurde, wird weitergehen. Man darf gewiß sagen, daß dieser Beschluß der gemeinsamen Erkenntnis der Gesamtkonferenz entsprang.

Besonderes Interesse hat auf römisch-katholischer Seite auch die Behandlung der „nichttheologischen Faktoren" gefunden. Die Istina-Korrespondenz macht hier einige sehr interessante Bemerkungen. Man habe sich hier und da über die Begeisterung beunruhigt, die gewisse Kreise diesem Thema entgegengebracht hätten. Angesichts der Offenbarung uneingestandener Tiefen des christlichen Unterbewußtseins wären die spezifisch religiösen Grundgedanken möglicherweise zurückgetreten. Die „historischen" Kirchen (Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner und Reformierte) seien von dieser Gefahr kaum berührt worden, aber bei den Freikirchen und auch bei den Jungen Kirchen sei die Lage ganz anders. Die nichttheologischen Faktoren hätten für einen gewissen Sektor des Oekumenischen Rates zu einem Allheilmittel zu werden gedroht. Diese Gefahr aber sei durchaus nicht akut geworden. Man könne sogar sagen, die nichttheologischen Faktoren seien in den Berichten der Sektionen nicht einmal zu ihrem vollen Recht gekommen. Die Konferenz habe die Frage selbst nicht weiter gefördert, sondern sich damit begnügt, die konkrete Anwendung der Grundgedanken früherer Berichte etwas zu präzisieren. „Sie hat aber diese Frage, und das ist nichts geringes, der ernsten Beachtung der Kirchen kräftig empfohlen." Den umfangreichen eigenen Abschnitt des Berichts der Gottesdienstsektion über die nichttheologischen Faktoren beurteilt übrigens die Herder-Korrespondenz als unorganisch angefügt, und darin liegt etwas Richtiges. Sie würde sich gewiß wundern zu erfahren, daß dieser „auf soziale und psychologische Tatsachen beschränkte" und „eine bessere Erforschung der enthusiastischen Gottesdienstformen der Pfingstbewegung fordernde" Abschnitt ganz und gar den Beitrag eines überzeugt anglokatholischen Laien darstellt.

Geradezu überraschend ist das Urteil, das P. Oskar Simmel in den „Stimmen der Zeit" abgibt, der gerade an diesem Punkte, nämlich bei der Frage nach der Bedeutung der nichttheologischen Faktoren, die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen den Kirchen überhaupt gegeben sieht. Er führt aus: „Daß die nicht-theologischen Faktoren für die Wiedervereinigung der Kirchen ein echtes theologisches Problem sind, daß sie wahrscheinlich sehr viel mehr als die theologischen darauf Einfluß haben, dürfte niemand bezweifeln, der sich mit der Geschichte der Glaubensspaltung befaßt. Die Stunde war wohl noch nicht gekommen, um mutig das schwere Problem anzugehen. Noch konnten es die Teilnehmer verschieben. Aber es hat

sich angemeldet und wird sich nicht mehr abweisen lassen. Ja recht besehen, bildet es die einzige Möglichkeit neuer sinnvoller Zusammenkünfte, die mehr sein wollen als eine bloße Aussprache. Unter der Voraussetzung des Glaubens an Christus als an den wesensgleichen Sohn Gottes und der Bereitschaft, seinem Wort bedingungslos zu gehorchen, müßte hier ein Gespräch aller Christen möglich sein. Denn so wenig ein Verhandeln über den Glauben der Kirche als solcher möglich ist, über menschliche Faktoren läßt sich immer reden. Mögen sie einer Konfession noch so lieb und teuer sein, so dürfen sie die Einheit der Kirche nicht hindern. Um aber darüber recht reden zu können, bedarf es großer Klugheit und Mäßigung und Ehrfurcht. Dazu aber muß die Zeit wohl erst heranreifen."

Mit Recht haben nahezu alle römisch-katholischen Lundberichte darauf hingewiesen, daß den Beschlüssen über die künftige Verfassung und Arbeitsweise von „Glauben und Kirchenverfassung" neben der Arbeit an den Konferenzthemen eine besondere Bedeutung zukomme. Fast übereinstimmend glauben sie auch - mit der Herder-Korrespondenz - hier erhebliche Gewichtsverschiebungen zugunsten des amerikanischen Freikirchentums feststellen zu sollen. Die Benediktinische Monatsschrift stellt sogar die Frage, ob das Verhalten der ostkirchlichen Delegierten - Nichtbeteiligung an Abstimmungen - wohl eine Reaktion auf eine „dogmatisch sehr ungebundene Dynamik besonders amerikanischer Freikirchen" darstelle, „die sich in letzter Zeit immer mehr Geltung erzwungen habe". Hinter Bemerkungen dieser Art steht offenbar eine Sorge, die hier und dort auch deutlich zum Ausdruck kommt, die Sorge nämlich, amerikanisch-freikirchlicher Einfluß werde es schwer machen, die alte Zielsetzung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung auch in Zukunft festzuhalten, sofern diese sich in der Richtung auf die Wiederherstellung der organischen Einheit der Kirche bewegte. Diese Zielstellung ist zwar auch bisher nicht unumstritten gewesen, darf aber in gewissen Grenzen als das Programm dieses Zweiges der ökumenischen Bewegung angesehen werden. Dem damit gegebenen Zentralproblem galten vor allem die Reden Prof. Schlinks, des Generalsektretärs Oliver Tomkins und des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft, die denn auch alle auf römisch-katholischer Seite besondere Beachtung gefunden haben.

Der Bericht der Istina, der die Ansprache Prof. Schlinks in Lund als die erregendste, ja als eine von prophetischem Geist getragene erwähnt, bezeichnet dennoch die Rede Dr. Visser 't Hoofts als die bedeutungsvollere, weil sie unter Beweis stelle, daß die führenden Leute der ökumenischen Bewegung nicht die Absicht hätten, sich mit einer „Einheit auf Rabatt" zufrieden zu geben, also die alte Zielsetzung von Glauben und Kirchenverfassung fallen zu lassen.

Auch Istina sieht die Gesamtlage freilich so, daß der in Zukunft größere Einfluß des Ökumenischen Rates auf die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung eine mögliche Bedrohung insofern bedeutet, als hier bisher die Kirchen mit bischöflicher Tradition ein gewisses Übergewicht besessen hätten, während im Ökumenischen Rat eine Mehrheit von Kirchen mit spiritualistischem Kirchenverständnis vorhan-

den sei. Es wird hier von den römisch-katholischen Beurteilern nicht ausreichend gesehen, daß Lutheraner und Reformierte keinesfalls als Spiritualisten verstanden werden dürfen, und daß die Theologie auch der jüngeren Freikirchen weit stärker in Bewegung geraten ist, als man dort vermutet.

Gewiß gibt es in ökumenischen Gremien ein Problem der zahlenmäßigen Majorität, und Istina sagt dazu einiges durchaus Beherzigenswerte. Die der römischen Betrachtungsweise naheliegende Forderung, den „historischen Kirchen" eine stärkere Vertretung zu geben, ist freilich nicht leicht erfüllbar. Die immer wieder neu, so auch im Blick auf Evanston, zu findenden Lösungen dürfen wiederum nicht allzu schwer genommen werden, solange die Verfassung des Ökumenischen Rates Vergewaltigungen von Einzelkirchen durch Mehrheitsbeschlüsse unmöglich macht, und solange die theologische Entwicklung in allen Kirchen jede denominationelle Statik derart in Frage stellt, wie das gegenwärtig der Fall ist. Die auf römisch-katholischer Seite so überaus ernst vermerkte zahlenmäßige Zusammensetzung des neuen Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung sagt über dessen künftigen Weg schlechterdings nichts aus.

Istina notiert wohl nicht öffentlich gemachte Bemerkungen von Vertretern der Ökumene, nach denen die ökumenische „Ursünde" in der Zusammensetzung des Ökumenischen Rates als einer Gemeinschaft von Kirchen bestehe; man sei hier zu schnell vorgegangen. Vor allem Fragen von Glauben und Kirchenverfassung sollten „Pionieren" überlassen bleiben, die kirchlich nicht gebunden wären. Damit ist gewiß eins der Grundprobleme des gegenwärtigen Ökumenischen Rates berührt, und die auch in Lund vorhandene Gegnerschaft gegenüber den dort beschlossenen Änderungen der Verfassung entstammte dem gleichen mehr oder weniger offen ausgesprochenen Mißtrauen gegenüber dem Ökumenischen Rat in seiner jetzigen Form. Istina hält es aber für geboten zu sagen, nur die Zukunft könne zeigen, ob Befürchtungen solcher Art zu Recht bestünden. Man müsse sich hüten, hier etwas vorwegzunehmen. Für den Fall, daß sich der Einfluß der auf bloße Zusammenarbeit, nicht aber auf organische Einheit bedachten Kirchen als übermächtig erweisen sollte, scheint man auf römisch-katholischer Seite mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dann einer vor kurzem, jedoch keineswegs als Folge bereits sich abzeichnender einseitiger Entwicklung der angedeuteten Art begründeten „International League of Apostolic Faith and Order", also einer zwischenkirchlichen Vereinigung hochkirchlich-katholischer Richtung, erhöhte Bedeutung zukommen werde, offenbar in dem Sinne, daß dann die alten Ziele unter Umständen im Gegensatz zu den offiziellen ökumenischen Organen verfolgt werden müßten. Jedoch nehmen diese Erwägungen lediglich die Form von Fragen an.

Sehr beachtet wird auf römisch-katholischer Seite der Beitrag der Jungen Kirchen. Vers l'unité chrétienne bringt einen eigenen Abschnitt ihres Berichts unter der Überschrift „Die Ungeduld der Jungen Kirchen" und führt durch gute geschichtliche Bemerkungen in die Sache ein. Sie erwähnt die Tatsache, daß einer Gruppe

von Vertretern der Jungen Kirchen nicht gestattet worden sei, eine von ihr ausgearbeitete Erklärung in der Vollsitzung zur Verlesung zu bringen, und meint irrtümlich, diese Erklärung sei auch in schriftlicher Form in Lund nicht zur Verteilung gelangt. Im übrigen wird anerkannt, wie sehr man in der Führung der ökumenischen Bewegung bemüht ist, den besonderen Anliegen und den berechtigten Ansprüchen der Jungen Kirchen auf angemessene Vertretung gerecht zu werden. Ihre Ungeduld sei eine Quelle bösen Gewissens auf der Seite der alten Kirchen, was natürlich niemand gerne zugebe.

Zu der Frage nach der Bedeutung Lunds im Blick auf die ökumenische Gesamtbewegung liegen einige Äußerungen vor, die vermerkt werden sollten. Die Benediktinische Monatsschrift sagt: „Das Verdienst der Konferenz von Lund wäre also, wenn auch im entscheidenden Punkt noch nicht eine Lösung gebracht, so doch das Kernproblem (Einheit in Christus und Uneinigkeit der Kirchen) erneut sehr deutlich in den Vordergrund gerückt und die kommenden Besprechungen (in Evanston) bereits darauf verpflichtet zu haben." Man könne sagen, „daß die Struktur der ökumenischen Bestrebungen sich in einem Wandel befindet". Die Konferenz habe konstatiert, daß der Auftrag Christi zur Einheit nicht konsequent genug verstanden und erfüllt worden sei. Geschähe dies, wie es vor allem die Jugend wolle, so führe das zu einer „Aktivierung der sakramentalen Tatsachen" und zu einer „Relativierung historischer Momente". Jedenfalls bedeute es „eine grundsätzliche Erschütterung reformatorischer Maßstäbe".

Die „Stimmen der Zeit" meinen, „daß die ökumenische Bewegung in ihrer theologischen Auseinandersetzung an einen Punkt gekommen ist, an dem sie sich der Ordnung der Kirche durch Bischofsamt und Primat gegenübergestellt sieht. Damit ist die Existenz des Protestantismus im Innersten in Frage gestellt. Es ist klar, daß viel Mut dazu gehört, sich einer solchen Frage überhaupt zu stellen. Auch in Lund stieß man allenthalben auf diesen Punkt, der die Grenze der ökumenischen Bewegung anzeigt. Trotzdem wäre es verfehlt, Lund als einen Mißerfolg zu bezeichnen . . . Bedenkt man nämlich, daß von den etwa 150 vertretenen Kirchen die meisten erst sektenartigen Charakter . . . tragen, dann wird man das Maß von Einsicht und theologischer Tiefe, das gefunden wurde, nicht gering achten. Mag der Schlußbericht der Versammmlung in seiner Allgemeinheit auch viele entscheidende Fragen in der Schwebe lassen . . ., so ist es doch ein erfreuliches Zeichen, daß es gelang, die so verschiedenen protestantischen Gemeinschaften für ein Bekenntnis zur Kirche zu gewinnen."

Die Istina-Korrespondenz sieht mit der Konferenz, daß die Epoche der Analyse, der Konstatierung von Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten, eine notwendige Epoche, abgelaufen ist. „Es wird keine Einheit geben, solange man nicht die Meinungsverschiedenheiten aus der Welt schafft und aus den Übereinstimmungen die Konsequenzen zieht, die sich für die Ordnung des Zusammenlebens verpflichtend ergeben. Ist es aber Sache des Ausschusses für Glauben und

Kirchenverfassung, diese neue Etappe zu unternehmen? Wenn man darauf mit „nein" antwortet, bleibt dem Ausschuß dann etwas anderes übrig, als sich aufzulösen, nachdem die ihm aufgetragene Aufgabe erfüllt ist? Antwortet man mit „ja", welches werden dann von jetzt ab die unmittelbaren Ziele und die Arbeitsmethoden des Ausschusses sein?"

„In Wahrheit", so heißt es ebendort abschließend, „lassen sich aus der Konferenz in Lund keine eigentlichen Schlüsse ziehen. Sie ist ein Richtpunkt auf dem schwierigen Wege, den die ökumenische Bewegung und im besonderen der Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer „Sternwanderung" zur christlichen Einheit gehen. Es läßt sich schwer vorhersagen, welches die nächste Etappe sein wird . . . Übrigens macht sich niemand Illusionen. Der Wille (zur Einheit) wird sich nicht von heute auf morgen in positive Resultate umsetzen. Es genügt, daß er von einer wachsenden Zahl einflußreicher Persönlichkeiten innerhalb der verschiedenen Dominationen ernst genommen wird, um die ökumenische Bewegung von nun an in einer entscheidenden Etappe zu sehen. Wäre es so, dann hätte Lund in der Geschichte des Rates eine entscheidende Wende bedeutet.

Man hat gesagt, um zur Beseitigung der Gegensätze zu kommen, müsse man von der einen wie von der anderen Seite zu „Opfern" bereit sein und „Verzichte" vollziehen. Man weiß, daß sich das Problem vom katholischen Standpunkt aus nicht so stellt. Es handelt sich im Gegenteil für die getrennten Gemeinschaften darum, die positiven Elemente der großen Tradition der Kirche wiederzufinden, wiederherzustellen, wieder einzubauen, die in den Zeiten der Krise, also der Spaltungen, abgelehnt oder vernachlässigt wurden. Aus diesem Grunde verfolgt der katholische Theologe wie übrigens auch sein orthodoxer Bruder mit großem Interesse die gewaltige Bemühung um rechte Erkenntnis, wie sie sich in der ökumenischen Bewegung vollzieht. Nicht damit zufrieden, hier mit brüderlichem Gebet zu helfen, möchte er seinen Anteil an dieser sehr schweren Last auf sich nehmen in dem Verlangen, allen Forderungen eines Ideals zu entsprechen, dem er selbst zu seinem Leidwesen so fern ist."

Dr. Trusen schreibt im „Christlichen Sonntag": „Die Tatsache bleibt bestehen: die katholische Kirche wartet ab. Mehr noch: sie betet für die Einheit . . . Sie sieht aber auch die Gefahr, die innerhalb der ökumenischen Bewegung vorhanden ist, die Gefahr, daß an manchen Stellen die Wahrheit zugunsten der Einheit zu kurz kommen könnte. Es wird sich vielleicht in der kommenden Zeit innerhalb der Bewegung selbst ein gewisser Kreis abzeichnen, dem es nur um die Wahrheit geht und der auf nichts anderes schaut. Das wird dann unser Gesprächspartner sein. In Lund ist diese Scheidung noch nicht eingetreten."

Man könnte sagen, daß, soweit die römisch-katholische Berichterstattung hinter das Geschehen von Lund ihre Fragezeichen setzt, diese auch von uns ernst genommen werden.

Wir haben im übrigen volles Verständnis dafür, daß der römisch-katholische

Berichterstatter die Vorgänge und die Arbeit von Lund mit der Frage verfolgt, wo sich die Kirchen des Ökumenischen Rates auf einem Wege zeigen, der in größere Nähe der eigenen Kirche zu führen verspricht. Wir dürften umgekehrt kaum anders verfahren, und auch wir würden der Versuchung ausgesetzt sein und ihr sicherlich, ohne es zu merken, irgendwie erliegen, den Dingen, die den eigenen Wünschen zu entsprechen scheinen, mehr Gewicht beizumessen, als ihnen objektiv zukommt. Solange indes der Wille zur Objektivität so deutlich vorhanden ist wie in den meisten der uns bisher bekannt gewordenen Berichte von römisch-katholischer Seite, so lange wird dadurch die Bereitschaft zu brüderlicher Begegnung selbst bei denen nicht nur nicht gemindert, sondern gestärkt, die sich davor fürchten, in ihrer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung als „Rompilger" angesehen oder verstanden zu werden. Die schmerzlichen Beispiele einer anderen Haltung werden, so hoffen wir, zwar mancherlei Verwirrung stiften, aber das Klima nicht auf die Dauer beeinträchtigen, in dem sich heute die Begegnungen zwischen den Kirchen vollziehen.

Als Material haben vorgelegen:

1. Herder-Korrespondenz Nr. VI/12, VII 1—3.
2. „Orientierung" zitiert in Schweiz. Ev. Pressedienst 41, 6 vom 8. 10. 1952.
   Bei der „Orientierung" handelt es sich anscheinend um eine Korrespondenz, die aufs engste mit der Herder- Korrespondenz zusammenarbeitet. Nur ist ihr Bericht durchweg noch einseitiger.
3. Vers l'unité chrétienne. Bulletin catholique d'information. Boulogne s/Seine, Centre d'études „ISTINA". Nr. 46 u. 47 vom Oktober u. November 1952.
4. La documentation catholique. Paris. Nr. 1131 v. 5. 10. 1952.
5. Le dossier de la semaine des „Centre d'informations catholiques". Paris. Nr. 192 v. 29.9.52.
6. La vie intellectuelle. Paris. November 1952. (Übernimmt das Material unter Nr. 5.)
7. Benediktinische Monatsschrift Nr. 11/12, 1952.
8. Der christliche Sonntag. Herder. Nr. 41 vom 12. 10. 1952.
9. Stimmen der Zeit 78/6 vom März 1953.

Die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus

Von Sherwin Bailey, Birmingham

(Aus Scottish Journal of Theology V. 4, Dez. 1952)

Vorbemerkung:

Die Frage nach der besonderen Stellung der anglikanischen Kirchengemeinschaft innerhalb der ökumenischen Bewegung hört nicht auf, Gegenstand des ökumenischen Gesprächs zu sein. Sie empfängt ihr Gewicht nicht zuletzt durch die führende Rolle, die der Anglikanismus vor allem in der Arbeit für „Glauben und Kirchenverfassung" gespielt hat. So ist es uns willkommen, diesen Aufsatz bringen zu können, der die Frage von anglikanischer Seite zu beantworten sucht.

Wenn die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus so freundlich und großzügig anerkannt wird, wie das in dem Aufsatz Prof. Mansons über „Kirche und Interkommunion" in Band IV, 1 des „Scottish Journal of Theology" geschehen ist, so macht das einen Anglikaner, der sich von seinen christlichen Brüdern schmerzlich geschieden weiß, zugleich froh und demütig. Wir glauben, daß Gott die anglikanische Kirche dazu ruft, eine schwierige, aber wichtige Rolle bei der Heilung der Wunden einer zerrissenen Christenheit zu spielen, und es bedeutet eine Er-

mutigung, wenn wir bei Gliedern anderer Kirchen einer positiven Einschätzung dessen begegnen, was Prof. Manson die „immense ökumenische Potenz" des Anglikanismus nennt. Soll indes der Anglikanismus irgendwie wirklich ein „Werkzeug ökumenischer Annäherung" sein, so müssen Anglikaner wie Nichtanglikaner deutlich begreifen, was er ist und was er nicht ist; hier gibt es viel Verwirrung, weil er von drinnen und draußen von denen falsch dargestellt worden ist, die ihn anders haben oder sich ihn anders denken möchten, als er wirklich ist. Es ist freilich keineswegs leicht, den Anglikanismus zu definieren, denn er hat einen sich dem Verständnis entziehenden und tatsächlich einzigartigen Charakter; aber ich hoffe, in diesem Aufsatz wenigstens gewisse Linien aufzuzeigen, an Hand deren ein besseres Verstehen gesucht werden kann, und ein oder zwei der handgreiflich falsche Vorstellungen auszuräumen, die die Diskussion zu verwirren und die Kontroverse bitter zu machen drohen.

Für gewisse irrige Vorstellungen könnte der Begriff „Anglikanismus" selbst verantwortlich sein, obwohl niemand einen befriedigenden Ersatz für ihn entdeckt hat. Für die einen klingt er, als sei hier von der Kirche von England die Rede; und es ist erstaunlich, wie oft die Begriffe „Anglikaner" und „Kirche von England" gebraucht werden, als handle es sich um jederzeit austauschbare Synonyme. Natürlich ist es richtig, daß der Anglikanismus ein typisches Produkt des englischen Genius ist, daß er in einer in mancher Hinsicht typisch englischen geschichtlichen Lage entstand, und daß seine Prinzipien ihren klarsten Ausdruck in den Schriften der Theologen der Kirche von England – insbesondere denen des 17. Jahrhunderts – finden. Daraus aber zu schließen, daß der Anglikanismus seinem Wesen nach etwas Lokales und Provinzielles sei und außerhalb seines Zusammenhangs mit englischem Leben nur wenig oder gar nichts bedeute, heißt seinen Charakter mißverstehen und die geschichtlichen Ursachen nicht begreifen, die ihn entstehen ließen.

Ferner wird der Begriff „Anglikanismus" zuweilen als Äquivalent für „Hochkirchentum" behandelt. Unzweifelhaft haben Theologen, die man als die der alten hochkirchlichen Schule in der Kirche von England bezeichnen könnte, geholfen, seine Prinzipien zu formulieren und seine Methode herauszuarbeiten. Aber Prinzipien und Methode des Anglikanismus sind nicht der ausschließliche Besitz irgend einer kirchlichen Partei - ja, sie enthalten eine radikale Kritik solcher Parteien. Auch wechselt der Sinn von Parteibezeichnungen, und es würde sicherlich unkorrekt sein, wollte man den Anglikanismus mit einer bestimmten Gruppe innerhalb der heutigen anglikanischen Kirche gleichsetzen.

Es darf sodann nicht übersehen werden, daß der Begriff „Anglikanismus", selbst wenn er korrekt gebraucht wird, einer Vieldeutigkeit nicht entbehrt. Er kann jene besondere Verbindung von kirchlicher Gesamthaltung, Lehrsystem und liturgischer Praxis bedeuten, durch die sich die anglikanische Kirche überall auszeichnet. Oder er kann in einem begrenzten Sinn verwandt werden, um die Prinzipien und die Methode zu kennzeichnen, die jene Gesamthaltung, jenes Lehrsystem und jene

liturgische Praxis so charakteristisch ausformten. Er kann sogar das Ethos der anglikanischen Kirche umschreiben, den Geist, der in anglikanischen Institutionen, anglikanischem Gottesdienst und anglikanischer Theologie seinen Ausdruck findet. Ich glaube, daß die zweite und dritte oder die begrenzteren Bedeutungen ökumenisch wichtiger sind als die erste, wenn auch nur deshalb, weil es für den Anglikaner möglich ist, sie Nichtanglikanern nahezubringen, ohne den Eindruck zu erwecken, daß Unterwerfung unter Canterbury die einzige Lösung der Frage christlicher Uneinigkeit ist, die er anzubieten hat. Ungeachtet des engen Zusammenhangs zwischen der Institution und dem sie bestimmenden Geist muß hier eine terminologische Unterscheidung als erwünscht erscheinen, und ich hoffe, es wird zur Klärung beitragen, wenn ich es in meinem Aufsatz wage, den Begriff „Anglikanismus" nur für Prinzipien, Methode und Ethos der anglikanischen Kirche zu verwenden.

Der Anglikanismus entstand nicht als Lehr- oder kirchliches System, auf dessen Grundlage die englische Reformation durchgeführt wurde, obwohl die Tatsache nicht bestritten werden kann, daß sein Charakter in sehr erheblichem Maße durch die besonderen Züge der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen der englischen und der abendländisch-mittelalterlichen Kirche bestimmt wird. Er entstand fast zufällig als das Ergebnis einer eindrucksvollen und erfolgreichen Rechtfertigung der Kirche von England als katholischer, aber nicht päpstlicher, reformatorischer, aber nicht calvinischer oder puritanischer Kirche. Der Anglikanismus stellt nicht ein kluges Kompromiß zwischen den Extremen von Rom und Genf - eine vorsichtig geplante und ebenso zurückhaltend wie behutsam betretene via media - dar; auch kein eklektisches und künstliches System, dazu entworfen, das Beste beider Welten zu sichern, in dem heterogene und widerspruchsvolle Elemente in labilem Gleichgewicht nebeneinander stehen. Er wurde vielmehr aus einem nach zwei Fronten zugleich geführten Kampf ums Dasein geboren; infolgedessen eignet ihm ein dynamischer Charakter, wie er gewöhnlich Konferenzerzeugnissen oder im Studierzimmer ausgedachten Plänen nicht eigen ist. Man übertreibt nicht, wenn man sagt, die englische Kirche habe durch ihre Reformation und die Notwendigkeit, sie zu behaupten, den Anglikanismus als Prinzip der Theologie und als christliche Lebensform entdeckt.

Die Umstände, unter denen der Anglikanismus sich herauskristallisierte, erklären nicht nur seine besondere Wichtigkeit für das ökumenische Gespräch, sondern auch seine universale Bedeutung. Dem gleichzeitigen Druck zweier gegensätzlicher religiösen Systeme ausgesetzt, die beide ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum enthielten und beide für ihre Darstellung des Glaubens eine ausschließliche Autorität in Anspruch nahmen, wurde es der Beruf der anglikanischen Kirche, die folgenden Prinzipien zu bezeugen. Erstens kann kein einzelnes kirchliches System ein Monopol der gesamten christlichen Wahrheit darstellen oder sichern. Deshalb enthält der Anglikanismus ebensowohl ein Ja zu den von Rom wie vom Calvinismus

verkündigten Wahrheiten und Erkenntnissen wie eine Verwerfung ihrer je besonderen Irrtümer. Zweitens hat die ewige Wahrheit so, wie sie der endliche Geist erfaßt, oft eine doppelte Polarität. Deshalb erkennt der Anglikanismus die Antinomien in vollem Umfang an, vor die sich der Christ gestellt sieht, und behauptet, daß die Wahrheit selbst oft in der Spannung zwischen ihnen gefunden werden müsse; sie können nicht leicht, falls überhaupt, im Rahmen einer Formulierung oder einer Definition sauber aufgehoben werden. Aus diesem Grunde protestierte F. D. Maurice, dessen Denken manche Schlüssel zum Verständnis des Anglikanismus liefert, gegen die sektenhafte Tendenz, Teil- oder einseitige Wahrheit als ganze Wahrheit zu behandeln, und erklärte, „die englische Kirche bezeuge, weit entfernt, bei der Schaffung religiöser Systeme konkurrieren zu wollen, vielmehr die Befreiung des Menschen von ihnen". Allein das Bekenntnis zu diesen zwei Prinzipien macht aus dem Anglikanismus eine Sache von mehr als lokaler Bedeutung. Die anglikanische Haltung und Theorie wurden auf englischem Boden und im Rahmen der ecclesia Anglicana entwickelt und finden natürlich ihren charakteristischen Ausdruck in der Gesamthaltung und der Agende der Kirche von England und der anderen Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Anglikanismus grundsätzlich insularen und nationalen Charakter trägt, und noch weniger, daß er an die staatskirchliche Ordnung Englands gebunden ist und von ihr abhängt. Ich habe diesen Punkt deshalb so stark betont, weil Nichtanglikaner oft annehmen, die Bejahung anglikanischer Erkenntnisse oder Prinzipien schließe die Anerkennung der Hegemonie Canterbury's ein - eine irrige Annahme, die die Erörterung der Frage der Wiedervereinigung nur belasten kann.

Zum Verständnis des Anglikanismus ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß ungeachtet der Theorien und Taten der radikaleren Reformer die englische Reformation ihrem Charakter nach wesenhaft konservativ war. Die Theologen des 16. Jahrhunderts waren hauptsächlich darauf aus, zu korrigieren statt Neues einzuführen, und hatten nicht die Absicht, ein neues theologisches System zu entwickeln, während ihre Nachfolger im 17. Jahrhundert sich der Aufgabe widmeten, die reformierte Kirche von England gegen Angriffe zu behaupten. Beveridge sagt hierzu: „Unsere ersten Reformatoren gingen nicht darauf aus, eine neue Religion zu schaffen, sondern nur darauf, die alte wieder herzustellen; sie taten nur das beiseite, was erst neuerdings aufgebracht worden war, wenigstens verglichen mit der alten Lehre und Ordnung, die sie als von der apostolischen und frühen Kirche in Ost wie West vor ihrer Verderbnis gelehrt und praktisch durchgeführt beibehielten".

Im Vergleich mit anderen reformatorischen Körperschaften gibt es deshalb gewisse Züge, die die anglikanische Kirche auszeichnen und einen Beitrag zum Wesen des Anglikanismus leisten.

Zunächst leitet sich der Anglikanismus nicht von der Lehre oder einem Lehr-

system her, wie sie ein einzelner Theologe entwickelt hätte, und hängt auch nicht davon ab. Viele haben an seinem Zustandekommen mitgearbeitet, einige von ihnen hervorragende, einige unbekannte Leute, aber selbst Cranmer oder Hooker haben nicht den beherschenden Einfluß eines Thomas von Aquino auf Rom oder eines Calvin auf den Calvinismus ausgeübt. Bramhall sagte: „. . . wir können in Sachen unseres Glaubens nicht auf einen bestimmten Menschen schwören, wie man denn zu sagen pflegte: ‚Wir lieben keine »Ismen« und »Tümer«, keinen Calvinismus. kein Luthertum, keinen Jansenismus, sondern nur das eine, das in Antiochien seinen Namen erhielt, das Christentum'".

Wiederum ist der Anglikanismus nie in einem Dokument wie etwa dem Bekenntnis von Westminster formuliert worden; auch wird er nicht durch Kanons oder Dekrete bestimmt oder definiert, die denen des Konzils von Trient vergleichbar wären. Die 39 Artikel sind in keiner Weise ein Glaubensbekenntnis; sie waren zusammenfassende Artikel, die im Blick auf eine bestimmte geschichtliche Situation formuliert wurden und dazu bestimmt waren, die miteinander streitenden Parteien in der Kirche von England auf der Grundlage einer von beiden Seiten anerkannten Lehrerklärung zusammenzubringen. Gewiß zeigen sie, wie die anglikanische Methode vorging, aber ihre Autorität ist notwendigerweise durch die Tatsache beeinträchtigt worden, daß sie es nicht vermochten, die Radikalen in der Staatskirche zu halten. Eine spätere Revision könnte wichtige Änderungen hervorgebracht haben. Um ein anderes Beispiel zu nehmen: Die kirchlichen Konstitutionen und Kanons von 1604 und spätere Gesetze wie die schottischen Kanons von 1929 tragen in der Hauptsache den Charakter gesetzlicher Vorschriften und Weisungen, und in Lehrfragen fügen sie den Artikeln, wenn überhaupt etwas, dann sehr wenig hinzu. Wiederum weiß sich der Anglikanismus im Gegensatz zu Presbyterianern, Kongregationalen, Independenten und Baptisten nicht verpflichtet, ein bestimmtes Sakrament oder System der Kirchenleitung besonders zu betonen. Dies bedarf auch im Falle der Schottischen Bischöflichen Kirche und der Protestantisch-Bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten keiner Einschränkung, denn beide bekennen sich zu einer „katholischen" Anschauung vom Bischofsamt, obwohl in Schottland geschichtliche und lokale Gründe für die Verwendung des Begriffs „bischöflich" vorliegen.

Nach dieser nützlichen, aber zugestandenermaßen negativen Beschreibung erkennt die anglikanische Kirche niemanden als ihren Begründer an, hängt an keinem spezifischen und ausschließlichen Glaubensbekenntnis oder theologischen System und stellt kein bestimmtes Sakrament oder eine bestimmte Form der Kirchenleitung vor anderen heraus. Hat sie dann überhaupt einen positiven Maßstab, auf den man sich berufen kann? Maurice hat auf diese Frage eine wichtige Antwort. Er bestand darauf, daß die englischen Reformatoren nach göttlicher Vorsehung die Gesamthaltung der anglikanischen Kirche auf das Prinzip gründeten, daß, wenn der Mensch in die Beziehung zu seinem Schöpfer gebracht werden solle, Gottesdienst, Sakramente und die Zeichen des Reiches Christi vor allen lehrhaften Definitionen den

Vorrang haben müßten. Darum ist das Common Prayer Book der echte Ausdruck für den Geist des Anglikanismus, während es gleichzeitig einen anerkannten Maßstab für Lehre und Unterricht bildet. Maurice veranschaulicht diesen anglikanischen Grundsatz, daß rechter Gottesdienst, nicht aber seine theologischen Formeln den Menschen zu seinem himmlischen Vater bringen, dadurch, daß er zeigte, was sich in der Restoration begab: Die Versammlung von Westminster hatte ihr Bestes getan, um eine Uniformität der Meinungen herzustellen; worin sie ihren Geistlichen Freiheit gelassen hatte, das war ihre Art und Weise, den Gottesdienst zu halten. Das entgegengesetzte Prinzip aber war das eine bisher in England anerkannte gewesen . . . Darum war 1662 der Erlaß über die Uniformität im Gottesdienst der Ersatz für die Bemühungen um dogmatische Uniformität, wie sie dem Geist des Presbyterianertums entsprach. Dies erklärt den einzigartigen Platz, den das Common Prayer Book stets in der Wertschätzung der Anglikaner gehabt hat.

Das Prayer Book ist keine Sammlung von Riten einer Sekte, sondern der lebendige Ausdruck der geistigen Haltung einer Kirche. Es bezeugt den katholischen Glauben der alten Kirche, wie er im apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnis niedergelegt wurde. Es gebietet eine angemessene Ordnung des Gottesdienstes und eine feste, aber vernünftige Kirchenzucht. Es ist in betonter Weise ein Buch g e m e i n s a m e n Gebets, durch das jedes Kirchenglied gegen den Individualismus, die Willkür oder Tyrannei von Amtsträgern durch die Aufstellung wahrhaft gemeindlicher Gottesdienstordnungen geschützt wird, in denen jedem seine ihm zukommende Rolle zugewiesen und aufgegeben wird. Es weist die Menschen weg von sich selbst und ihren Systemen hin zu einem vereinten Bekenntnis und der Anbetung des dreieinigen Gottes. In all dem und nicht zum wenigsten darin, daß es die Menschen von der Versklavung an den Sektengeist befreit, atmet das Prayer Book so recht den Geist des Anglikanismus – aber es ist dies ein Geist, wie er in der Kirche, beim opus Dei, und nicht im Studierzimmer erfahren wird, wo man sich in die Liturgie versenkt, als wäre sie eine abgeschlossene Formel.

Hier kann der Anglikanismus besonders verwundbar erscheinen. Die Aufspaltung in Parteien, die für den kritischen Beobachter ein so hervorstechender und oft so verwirrender Zug des anglikanischen kirchlichen Lebens ist, kann auf eine Tendenz zu innerem Sektentum hindeuten, die sich mit der Vorstellung von dem Prayer Book als wirksamen Werkzeugs und zentralen Punktes anglikanischer Einheit ganz und gar nicht verträgt. Spaltungen solcher Art können sicherlich beunruhigend sein und können zum Ärgernis und zur Sünde werden; man muß aber erkennen, daß die anglikanische Dialektik sie unvermeidlich, ja notwendig macht – und daß sie keineswegs immer zerstörerisch oder ohne gute Frucht gewesen sind. Indem er in nicht-wesentlichen Dingen abweichende Meinungen gestattete, hat der Anglikanismus lebendiges religiöses Wachstum gefördert und gezeigt, daß die Kirche verschiedene Erkenntnisse und Akzente umfassen kann und zuweilen umfassen muß. Das wird von den 39 Artikeln, dem Prayer Book und der anglikani-

schen Kirchengeschichte gemeinsam bezeugt. Es hat immer bewußt „hoch"- und „nieder"kirchliche Parteien gegeben, obwohl keine von ihnen eine geschlossene Tradition durchgesetzt hat, während von Zeit zu Zeit andere Sonderelemente aufgetaucht sind, darunter die Rationalisten und Platonisten des 17. Jahrhunderts, die Evangelikalen, die Partei der „Breiten Kirche", die nachtraktarianischen Anglokatholiken und die Modernisten. Positiv oder negativ haben diese alle zu der Entwicklung anglikanischen Denkens beigetragen.

Zugegeben, es gibt potentielle Gefahren, wenn man eine derartige Freiheit der theologischen Meinung gestattet, wie die Entstehung radikaler Tendenzen in der anglikanischen Kirche gezeigt hat – obwohl es auf die Dauer noch gefährlicher ist, wenn man versucht, das Denken zu unterdrücken oder zu reglementieren, und die Unterdrückung unabhängigen Forschens kann nahezu die Leugnung des Heiligen Geistes bedeuten. Darüber hinaus haben die radikalen Flügel in der anglikanischen Kirche in den letzten hundert Jahren einem Zweck gedient, der dem im 17. Jahrhundert von den Radikalen außerhalb der Kirche betriebenen vergleichbar ist: sie haben geholfen, durch eine innere Dialektik den Charakter des Anglikanismus zu formen. Man kann auch sagen, sie hätten in einer negativen Weise die anglikanischen Prinzipien bezeugt, daß Antinomien nicht einfach durch die Beseitigung der einen der beiden einander widersprechenden Wahrheiten aufgehoben werden können, und daß liturgische Uniformität der dogmatischen vorzuziehen ist.

Solange dies letztere Prinzip eines vereinten Bekenntnisses und Gottesdienstes aufrechterhalten und durch den Gehorsam gegenüber dem Common Prayer Book als gültig erwiesen wurde, konnte aus Verschiedenheit der Meinungen keine Willkür oder Sektiererei werden. Man kann aber jetzt behaupten, daß unautorisierte liturgische Neuerungen auf der einen Seite und leichtfertige Mißachtung der von den „Rubriken" vorgeschriebenen Ordnung auf der anderen Seite zusammen die Autorität und die Stellung des Prayer Book als des Werkzeugs und des zentralen Punktes anglikanischer Einheit geschwächt haben. Dürfen Unterschiede theologischer Meinung gestattet werden, wenn die zusammenhaltende Kraft liturgischer Uniformität geschwächt würde? Auch dies darf als eine sehr ernsthafte Frage an den Anglikanismus betrachtet werden.

In Erwiderung hierauf muß zunächst eine Warnung vor der Übertreibung der zugegebenen Tatsache liturgischer Verwirrung in der anglikanischen Kirche ausgesprochen werden. Gesetzlosigkeit wird stets mehr Beachtung finden als der Gehorsam der Vielen, die den Geist des Prayer Book's und, soweit die Umstände es irgend gestatten, auch den Buchstaben zu wahren suchen – denn eine gewisse Anpassung ist offenbar notwendig, wenn noch keine Revision den modernen Bedürfnissen gerecht geworden ist. Abweichungen der liturgischen Praxis sind zugestandenermaßen weitverbreitet, obwohl nur verhältnismäßig wenige von der Art sind, daß ein Bruch der rituellen Uniformität die Folge ist, während zeremonielle Weisungen (wo es sie gibt) oft eine gewisse Weite der Auslegung ge-

statten – in einigen Fällen hat die historische Forschung übrigens eine Intention herausgefunden, die dem heutigen Brauch nicht entspricht; in anderen Fällen ist allein der Brauch bestimmend. Ungeachtet der Tatsache, daß sich an der Oberfläche gottesdienstliche Verschiedenheiten zeigen, fährt die anglikanische Kirche fort, sich ohne Wanken zu dem wichtigen Prinzip zu bekennen, daß kirchliche Einheit ihre Mitte in einer Liturgie haben muß. Rituelle und zeremonielle Abweichungen vom Prayer Book brauchen keine Mißachtung dieses Prinzips zu bedeuten; sie können aus Versuchen zur Beantwortung der Frage entstehen: Welche Liturgie? Lex orandi lex credendi; wo Mannigfaltigkeit theologischer Meinungen geduldet wird, da ist ständige kritische Erforschung der Liturgie unvermeidlich. Hier kann man eine andere Spannung erkennen, der der Anglikaner nicht entgehen kann. Er muß sich loyal gegenüber dem Prayer Book verhalten, mit dessen Hilfe die Uniformität im Gottesdienst zum Werkzeug der kirchlichen Einheit gemacht wurde, aber er muß auch verstehen, daß die Liturgie, wenn sie wirklich lebendiger Ausdruck des Geistes der Kirche sein soll, niemals statisch sein kann – ihre festgelegten Formen sind dazu bestimmt, sich einmal zu überleben. Deshalb steckt im Anglikanismus nur eine Dialektik, die sowohl dem liturgischen wie dem theologischen Bereich angehört, obwohl noch niemand eine befriedigende Lösung der Frage gefunden hat, wie im Rahmen eines uniformen Gottesdienstes, der ja durch die allgemeine Verwendung eines Common Prayer Book's gesichert ist, die Freiheit zuchtvollen Experimentierens geschaffen werden kann.

Die Verschiedenartigkeit der theologischen Meinung und liturgischen Praxis innerhalb der anglikanischen Kirche ist deshalb an sich kein Grund zur Beunruhigung; sie unterstreicht vielmehr als Ausfluß der Anwendung einer bestimmten Denkweise auf Theologie und Liturgik die ökumenische Potenz des Anglikanismus. Die radikalen Tendenzen innerhalb der anglikanischen Kirche, die ein im Blick auf ihr wirkliches Gewicht unverhältnismäßg großes Maß von Aufmerksamkeit auf sich lenken, ergeben sich aus dem Mißbrauch oder der Vernachlässigung dieser Methode; sie sind genau genommen Verirrungen, die dem im Prayer Book niedergelegten Geist des Anglikanismus fremd sind. Die anglikanische Methode besteht darin, alles an dem dreifachen Prüfstein der Schrift, der Tradition und der Vernunft zu messen, gemäß dem Wort Augustins: Contra rationem nemo sobrius, contra scripturas nemo Christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit. Im Blick auf diese drei einander ergänzenden Normen verarbeiteten die Theologen des späten 16. und 17. Jahrhunderts die anglikanische Antwort auf die Anklagen und Ansprüche des römischen Katholizismus und des Calvinismus, und sie sind seitdem die leitenden Grundsätze des Anglikanismus geblieben . . . Es gehört nicht zu der Aufgabe dieses Aufsatzes, an Hand der Schriften der Theologen der Reformations- und der Stewartepoche die Anwendung dieser Methode darzustellen, aber

es muß doch etwas über die Anschauung von Schrift, Tradition und Vernunft gesagt werden, die die anglikanische Theologie voraussetzt.

Zuerst also zur Anschauung von der Schrift: Es ist klar, daß der Anglikanismus sowohl den am Buchstaben klebenden Fundamentalismus wie die private Auslegung ausschließt . . .

Die Prinzipien der Bibelinterpretation aber sind selbst durch die Vernunft bestimmt und schließen die Berufung auf die Tradition ein. Diese exegetische Methode hat eine Aufgeschlossenheit sichergestellt, die die anglikanische Kirche in den Stand gesetzt hat, die überragende Autorität der Schrift festzuhalten und doch manchen wertvollen Beitrag zur Bibelforschung zu leisten, wobei die sicheren Ergebnisse der Bibelkritik verarbeitet wurden. Ja, diese Methode begründet, wie Prof. Ramsey ausgeführt hat, die Hoffnung auf einen Ausgleich zwischen der liberalen Anschauung mit ihrer Betonung des „menschlichen Charakters" der Schrift und der „neuen" theologischen Anschauung mit ihrer Tendenz, ihren göttlichen Charakter überzubetonen. Bedarf es nicht, so fragt er, „einer Behandlung biblischer Fragen, einer Darstellung biblischer Themen, einer Einschätzung der biblischen Autorität, die die zwei Naturen der Bibel im Auge behält? Und ist diese Aufgabe nicht jener verwandt, die Hooker auf einem anderen, aber verwandten Gebiet löste?" Unter „Tradition" verstanden die Reformatoren und die Männer des 17. Jahrhunderts die Lehre der „ungeteilten" Kirche der ersten fünf Jahrhunderte, wie sie in den Glaubensbekenntnissen Gestalt gewonnen hat, in der Gesetzgebung der Konzilien formuliert und in den Schriften der Väter entfaltet worden ist, zusammen mit dem, was Hooker als „Gebote" bezeichnet, „die in der besten Zeit der christlichen Religion gegeben wurden, mit der Autorität gesetzt, die Christus seiner Kirche für Fragen von geringerer Bedeutung überlassen hatte, und in der ihnen gebührenden Weise zu beachten, bis die gleiche Autorität gerechten und vernünftigen Grund sieht, sie zu ändern. So dürfen also kirchliche Traditionen nicht rücksichtslos und total über den Haufen geworfen werden, nur weil die, die sie erfanden, Menschen waren". Doch müssen die Traditionen der Kirche und die Lehren der Väter stets nach ihrer Übereinstimmung mit dem inneren Sinn der Schrift beurteilt werden, wie er sich durch die Grundsätze rationaler Exegese bestimmt.

Dieser Ehrfurcht vor der alten Kirche, die ein so deutlicher Zug des anglikanischen Denkens im 16. und 17. Jahrhundert ist, fügten die Traktarianer eine Berufung auf die besondere Tradition hinzu, in der sie selber standen – eine Tradition, die sie in den Werken Hookers und der ihm folgenden Theologen des 17. Jahrhunderts verkörpert sahen. Wie die anglikanischen Väter indes, neigten auch die Oxforder Theologen dazu, ihre Autoritäten als Beweisstellen statt als Zeugen einer lebendigen und wachsenden Tradition zu betrachten. Das Ergebnis war eine statische Anschauung der Geschichte, die zu wenig Raum für weitere Entwicklung ließ, und die Überzeugung, jeder Kontroverspunkt könne durch eine

hinreichend eindrucksvolle catena von Zeugnissen entschieden werden, wie sie etwa in einigen der Tracts for the Times dargeboten wurden. Offensichtlich ist diese selektive Anschauung von der Tradition an mehr als einem Punkt angreifbar, aber est ist dies keine Anschauung, der der Anglikanismus durch seine Methode verhaftet wäre. Die anglikanische Berufung auf die Tradition ist genau genommen eine Berufung auf Geschichte und christliche Erfahrung, gegründet auf die Überzeugung, daß der Heilige Geist in der Kirche wirklich unterwegs und am Werke ist. Der Anglikanismus besteht darauf, daß die Vergangenheit nicht außer acht gelassen, und daß ihr Beweismaterial nicht im Interesse irgendeiner a priori-Entwicklungstheorie zurechtgemacht werden darf. Die geschichtlichen Tatsachen müssen erst (soweit als möglich) sichergestellt und dann nach den Grundlagen unparteiischer und wissenschaftlicher Geschichtsforschung studiert werden. Darum verwirft der Anglikanismus sowohl die römischen wie die extrem protestantischen Anschauungen von der Geschichte als des Realismus ermangelnd und als dem augenfällig komplexen Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht gerecht werdend. Gegenüber dem einen betont er, es dürfe nichts als historische Tatsache hingenommen werden, was nicht historisch bewiesen ist, etwa einfach wegen der Übereinstimmung mit oder des impliziten Verbürgtseins seitens der kirchlichen Tradition. Gegenüber dem anderen betont er, daß geschichtliche Entwicklung und Kontinuität in Rechnung gesetzt werden müssen; ob erwünscht oder nicht, die Rückkehr zu neutestamentlichen Verhältnissen (zum Beispiel) ist unmöglich, selbst angenommen, diese Verhältnisse ließen sich über allen Zweifel erhaben feststellen. Deshalb steht der Anglikanismus zur Reformation, nicht als einem verzweifelten Versuch, die Geschichte von 15 Jahrhunderten auszulöschen, um ein frühkirchliches Ideal wiederzuerwecken, sondern als einer bedeutungsvollen Etappe im fortschreitenden Leben der Kirche und als einer schöpferischen Bewegung des Geistes. Nichts ist inniger dem Geist des Anglikanismus gemäß als dieses Greifen nach dem Sinn der Geschichte und diese Unterwerfung unter ihre Logik.

Der Anglikanismus beruft sich drittens auf die Vernunft, obwohl deutlich gesagt werden muß, daß das nichts mit dem zu tun hat, was man heute „Rationalismus" nennt. Die hervorragendsten Exponenten dieses Prinzips sind die Rationalisten und die Cambridger Platoniker des 17. Jahrhunderts, und was sie zu sagen haben, ist für unsere Zeit besonders wichtig. Einer ihrer hauptsächlichsten Sätze lautete, der vernünftige Geist im Menschen sei „die Kerze des Herrn", von Gott entzündet und dem Menschen zu Gott hinleuchtend. So besteht Chillingworth darauf, jedermanns Religion müsse sich auf vernünftige Überzeugung gründen: Ich für meinen Teil bin sicher, daß Gott uns unsere Vernunft gegeben hat, um zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden; und wenn jemand sie dazu nicht benutzt, sondern Dinge glaubt, ohne zu wissen warum, so sage ich: Er glaubt die Wahrheit durch Zufall, nicht durch eigene Entscheidung, und ich kann nicht anders als fürchten, daß Gott sein Narrenopfer nicht annehmen wird.

Wer die Vernunft derart preist, spricht damit natürlich nicht für unbegrenzte Freiheit der privaten Überzeugung, aber es bedeutet, daß ein Mensch guten vernünftigen Grund dafür haben muß, wenn er seine Religion auf Grund irgendeiner Autorität hinnimmt, und das besondere Vorrecht des Christentums besteht nach Henry More darin, daß es mehr als jeder andere Glaube den Mut hat, an die Vernunft zu appellieren.

Besonders bezeichnend ist indes die charakteristische, von den Rationalisten und Platonikern an den Tag gelegte Haltung – ihre Verständigkeit und Mäßigung, ihre intellektuelle Furchtlosigkeit verbunden mit Ehrfurcht, Vorsicht und der Freiheit von anmaßendem Dogmatismus, ihrer Sorge um die Unterscheidung zwischen in Sachen des Glaubens wesentlichen und gleichgültigen Dingen. In einer Zeit religiösen Streites und bitterer Gegensätze traten sie für Toleranz, Gewissensfreiheit und christliche Demut und Liebe ein. Alles dies sind Eigenschaften, die untrennbar zum wahren Geist des Anglikanismus gehören, obwohl offen zugegeben werden muß, daß sie in der anglikanischen Geschichte und Kontroverse nicht immer zum Ausdruck gekommen sind. Nichtsdestoweniger verleugnet sich der Anglikanismus selbst, wenn er das Ideal verläßt, das sie darstellen, wie er es auch tut, wenn er versucht, legitime rationale Forschung zu begrenzen und – mit den Worten Erzbischof Frederick Temple's – „die Schlußfolgerungen in einer Weise vorzuschreiben, daß damit die Forschung selbst verhindert wird".

Die sachgemäße Methode des Anglikanismus besteht darin, bei jeder Frage den dreifachen Maßstab der Schrift, der Tradition und der Vernunft anzuwenden. Es sind dies nicht ein für allemal festgelegte und unwandelbare Maßstäbe, können es nicht sein. Die Bibelkritik hat zu einem neuen Begriff von Sinn und Autorität der Schrift geführt, während die Entdeckung verloren gegangener oder unbekannter Schriften und die Entwicklung einer wissenschaftlichen Methode historischer Forschung eine neue Wertung der Tradition zur Folge gehabt hat. Der Anglikanismus mit seinem Geist rationalen Forschens und sauberer, nüchterner Gelehrsamkeit hat viel dazu getan, diesen Wandel herbeizuführen. Wegen ihrer ihr wesentlichen Offenheit für neue Gedanken ist die anglikanische Kirche nicht so an ihre Vergangenheit oder an ihre Formeln gebunden, daß sie weder zu der Verkündigung neuer und bewiesener Erkenntnisse vorschreiten noch einen Irrtum in nichtwesentlichen Dingen zugeben könnte; sie kann von neuen Entdeckungen und Offenbarungen der Wahrheit Gebrauch machen. Vor allem ist der Anglikanismus unternehmend und vorwärtsschreitend, weder ängstlich, Fragen zu stellen noch Antworten zu hören – obwohl er diese Antworten nach seiner ihm eigenen Methode nachprüft, nach der sie schließlich bestehen oder hinfällig werden müssen. So muß also der Sinn des Anglikanismus nicht in dem gesucht werden, was die Theologen des 16. oder 17. Jahrhunderts sagten, sondern in der Methode, mit der sie zu ihren Schlußfolgerungen kamen. Ihre Meinungen mögen oft großes Gewicht haben, aber sie können nie als unfehlbar angesehen werden; sie müssen immer an den Maß-

stäben geprüft und ständig überprüft werden, denen gemäß sie zuerst formuliert wurden. Dies fordert in allerhöchstem Maße jene Ehrfurcht vor sauberer wissenschaftlicher Arbeit, die immer einer der kennzeichnendsten Züge der anglikanischen Kirche gewesen ist und die einst ihrer Geistlichkeit das Beiwort „stupor mundi" erwarb.

Der Anglikanismus ist also kein Lehr- oder Kirchensystem, und er hängt in keiner Weise wesentlich an den örtlichen oder zeitlichen Umständen seines Ursprungs. Er ist eine theologische Methode, eine Denkrichtung, eine christliche Lebenshaltung, die ihren vornehmsten Ausdruck in der Lehre, der Praxis und dem Andachtsleben der anglikanischen Kirche im 17. Jahrhundert fand. Aber die anglikanische Kirche spiegelt nicht immer und nicht überall den Geist des Anglikanismus wider. Er hat zuweilen für das zu zahlen und muß dazu immer bereit sein, was More den „Pragmatismus" oder das „letzte Gesetz des Anglikanismus" nennt. Er kann auch nie den Konsequenzen seiner tiefen Verflechtung in die Dialektik der Geschichte entgehen, einer Verflechtung, aus der sich gewisse Systeme der Theologie um grundlegender Voraussetzungen willen herausziehen können, die die Wirklichkeit und Unentrinnbarkeit der Geschichte nicht in Rechnung setzen. Ungeachtet vielen Versagens und zerstörerischer Einflüsse hat dennoch die anglikanische Kirche nie aufgehört, sich zu den Prinzipien des Anglikanismus zu bekennen und hat ihren wahren Genius und Beruf nie ganz verleugnet.

Im Licht dieser Analyse wird es klar sein, daß die Begriffe „Synthese" oder „Kompromiß", mit denen nach den Worten Prof. Mansons der Anglikanismus gewöhnlich gekennzeichnet wird, dennoch einer Näherbestimmung bedürfen. Unvermeidlich führt die anglikanische Methode zuweilen zu einer Synthese oder zum Kompromiß, aber das ist nicht ihr Zweck; sie sucht vielmehr Antinomien zu erkennen und der Doppelpolarität der Wahrheit ihr volles Gewicht zukommen zu lassen. Der Anglikanismus macht es sich nie bequem oder paßt sich der Lage an (das ist oft mit „Kompromiß" gemeint), sondern er ist stets dynamisch und gefährlich; seine Theologie ist, wie Dr. Vidler gesagt hat, „eine Theologie nicht des Nebels und des Dunstes, sondern des Donners und Blitzes; eine Theologie, die vom Zaun herunterspringt, aber nicht immer auf derselben Seite, und die gewiß nicht zu einem Parteibuch wird, aus dem sich abschreiben läßt. Sie ist eine Theologie, bei der man nie das Gefühl haben kann, man wisse, was sie das nächste Mal tun oder sagen wird – und genau dies Gefühl habe ich immer bei der Theologie einer Partei oder der Theologie des Maßhaltens".

Trotzdem gibt es am Anglikanismus nichts von Laune oder Willkür; er treibt nicht ruderlos auf dem theologischen Ozean herum, jedem Wind eitler Lehre ausgesetzt. Er ist fest verankert in der Schrift, den Glaubensbekenntnissen und den Sakramenten des Evangeliums; ja er ist darum bemüht, in Treue zu seinen Prinzipien für das Wehen und die Stimme des Heiligen Geistes (der Wind weht, wo er

will) empfänglich zu bleiben, da er die Kirche in alle Wahrheit zu leiten sucht, wie sie in Jesus Christus zu finden ist.

Die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus liegt deshalb in der ihm eigenen Methode, theologische Probleme aufzufassen und zu behandeln, und nicht darin, daß er als solcher eine via media darstellte. Er ist nicht eng denominationell, denn es gibt viele außerhalb des Raumes der anglikanischen Kirche, die zeigen, wie tief, wenn auch unbewußt, sie an ihrem Geist teilhaben. Diese Kirche ist nicht bloß ein bequemer Treffpunkt derer, die sonst nie zusammenkämen; sie ist noch weniger eine „Brücke" (wie man zuweilen gesagt hat), denn Brücken sind nur dazu da, daß man sie überschreitet. Auch ist der Anglikanismus kein Weg zur Wiedervereinigung, der sich allen zur Benutzung anbietet, weil er gewisse allgemein annehmbare Züge enthält und andere, in denen man einander entgegenkommen und Kompromisse schließen könnte. Er ist in erster Linie ein Weg des Ausgleichs, der von Anglikanern einer gespaltenen Kirche deshalb empfohlen wird, weil sie glauben, daß die sicherste Hoffnung auf eine Heilung der Gegensätze zwischen Christen in der geduldigen Anwendung seiner Prinzipien und seiner Methode liegt.

Ein Punkt bedarf vielleicht zum Schluß noch kurzer Erwähnung. Man wird mich vielleicht daran erinnern, daß Nichtanglikaner dazu aufgefordert worden sind, nicht eine Methode, sondern das Bischofsamt „in ihr System zu übernehmen", und daß die anglikanische Kirche Lehren wie die vom Bischofsamt, von der apostolischen Sukzession und den Sakramenten vertritt, zu denen viele nicht ja sagen können, mit denen sie sich wieder zu vereinigen sucht. Hier entstehen Fragen, die über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen; aber so viel wenigstens mag dazu gesagt werden: Die anglikanische Kirche weiß sich zum Beispiel grundsätzlich an das Bischofsamt gebunden, weil Schrift und Tradition nach ehrlicher Prüfung und vernünftig und unparteiisch verstanden zeigen, daß das Bischofsamt irgendwie integrierender Bestandteil der Verfassung der Kirche ist. Aber die tatsächliche Gestalt dieses wesentlichen Amtes kann nur durch Anwendung der für den Anglikanismus typischen Methode gefunden werden. Dies scheint mir mit dem Begriff des „historischen Episkopats" gesagt zu sein, an dem man sich oft aus dem Grunde gestoßen hat, weil das Bischofsamt im Laufe seiner Geschichte verschiedene Gestalten angenommen hat. Indem sie sich auf den Boden des historischen Episkopats stellt, bekennt sich die anglikanische Kirche zu der besonderen Gestalt des Bischofsamtes, die sie jetzt besitzt (eine Gestalt, die gewisse Variationen im Nichtwesentlichen wie den Methoden der Ernennung aufweist), und zwar in der Überzeugung, daß es sich auf natürliche Weise unter der Leitung des Heiligen Geistes als eine ständige und gültige geschichtliche Institution entwickelt hat. Gleichzeitig unterwirft sie sowohl diese Gestalt des Bischofsamtes wie den geschichtlichen Prozeß, in dem es sich entwickelte, ständiger Nachprüfung, indem es beide an den Maßstäben des Anglikanismus – Schrift, Tradition und Vernunft – mißt. Und Anglikaner fordern Nichtanglikaner auf, das Bischofsamt mit Hilfe dieser Methode zu betrachten

– und die anderen gegenwärtig zwischen ihnen strittigen Dinge –, in der Überzeugung, daß beide, wenn sie das in echt anglikanischem Geist tun, gemeinsam das Bild dessen zu erkennen beginnen werden, was Prof. Manson „die Fülle der kommenden Kirche" nennt.

Fünf Jahre Einheit in Südindien

Aus einem Aufsatz von L. Newbigin in: Church of England Newspaper vom 20. Febr. 1953

(Lesslie Newbigin war Missionar der Kirche von Schottland in Madras von 1936—1947. Bei der Begründung der Kirche von Südindien im Jahre 1947 wurde er Bischof von Madura Ramnad. Er ist Verfasser einiger bemerkenswerter Bücher über die neue Kirche.)

Die Kirche von Südindien besteht nun etwas mehr als fünf Jahre, und für uns, die wir in ihr Leben tief hineingezogen wurden, waren dies außerordentlich reiche und fruchtbare Jahre. . . .

Ohne im geringsten zu zögern, kann man sogleich sagen, daß die Vereinigung eine Quelle reichen Segens gewesen ist, daß sie uns allen neuen geistlichen Reichtum geschenkt hat, und daß es keinen verantwortlich an ihr Beteiligten gibt, der Gott nicht für all das dankt, was Er uns durch diese Vereinigung geschenkt hat. Von der „Basis" der Vereinigung selbst kann man nur sagen, daß sie sich in Wahrheit als ein gangbarer Weg erwiesen hat, die drei Kirchen zu gemeinsamem Leben zusammenzuführen. . . .

Es hat sich durch die Erfahrung erwiesen, daß die drei großen Leitlinien kirchlicher Ordnung – die bischöfliche, presbyteriale und kongregationale –, die die Vereinigung zusammengebracht hat, in Wahrheit zusammengehören, sich gegenseitig unendlich stärken und gemeinsam ein stärkeres Band ausmachen, als jede von ihnen es allein sein könnte. . . . Wir sind weder Episkopale, noch Presbyterianer, noch Kongregationalisten, und sind immer weniger geneigt, uns auf die Weise zu beschreiben, daß wir ein „ex" vor irgendeine dieser Bezeichnungen setzen. Wir hoffen, ganz schlicht die Kirche von Südindien zu sein, die örtliche Darstellung – wie unsere Verfassung sagt – der großen katholischen Einheit des Leibes Christi. . . . Niemals in diesen fünf Jahren haben wir gefunden, daß die Vertreter dieser Traditionen sich gegeneinander zu verteidigen hatten. Wir haben alle gelernt, uns vormals fremde Traditionen zu verstehen und zu lieben, weil wir zum erstenmal gelernt haben, sie von innen her zu sehen.

Natürlich gibt es Schwierigkeiten . . . Über die relativ kleinen Gebiete hinaus, in denen es, wie man offen sagen muß, zu keiner wirklichen Vereinigung gekommen ist, gibt es bedrückende Probleme, die daran entstehen, daß das tägliche Leben der Kirche sich weithin auf so niedrigem geistlichem Niveau vollzieht. Mit diesen haben wir ständig zu ringen, aber ich will hier nicht davon sprechen, weil es Probleme sind, die schon lange vor der Vereinigung bestanden.

dem Maße auf Probleme gelenkt worden, die nicht neu sind, die aber nicht wirk-

In den letzten zwei oder drei Jahren ist unsere Aufmerksamkeit in zunehmen-

lich angepackt werden konnten, bevor wir zusammengekommen waren, und über diese möchte ich hier ein Wort sagen.

Es liegt zutage, daß wir weit indischer werden müssen, als wir es jetzt sind, wenn wir in Wahrheit die Kirche von Südindien sein wollen. Wir sind noch viel zu sehr von ausländischer Führung und Unterstützung abhängig, und dies ist wiederum darauf zurückzuführen, daß das Bild unseres kirchlichen Lebens noch zu ausländisch ist.

Wir mußten im besonderen ernstlich prüfende Fragen im Blick auf das geistliche Amt stellen; wir mußten fragen, ob die Vorstellung, daß das geistliche Amt eine hauptamtliche bezahlte Tätigkeit sein müsse, auch in einer Kirche Gültigkeit hat, die zum größten Teil aus verzweifelt armen, landlosen Dorfleuten besteht; ob wir nicht vielleicht hinter die von den abendländischen Kirchen in der Periode ihrer politischen und wirtschaftlichen Macht entwickelten Missionsmethoden zurückgehen müssen auf die in der Apostelgeschichte aufgezeigten Methoden, um das rechte Vorbild für das missionarische Vorgehen im heutigen Indien zu finden; ob der Diakonat nicht neu entdeckt und wiederhergestellt werden muß als gesondertes und unerläßliches geistliches Amt, das Seite an Seite mit dem des Bischofs und Presbyters seine eigenen Funktionen hat. . . .

Wenn wir uns alle diese und ähnliche Fragen vorlegten, so haben wir unvermeidlich das Bild dessen vor uns gehabt, was sich nicht weit von uns in China ereignet. Wir mußten uns fragen: „Ist die Kirche von Südindien so wahrhaft die örtliche Darstellung der Ganzheit des Leibes Christi, daß sie standhält und wächst, selbst wenn alle Verbindung mit dem Abendland abgeschnitten wird?"

Zweifellos gibt es vieles in unserer Arbeit, was auf den ersten Blick höchst eindrucksvoll ist, was aber angesichts solcher Ereignisse, wie sie in China stattgefunden haben, zusammenbrechen könnte. Aber ich finde guten Grund zur Hoffnung in alledem, was ich von dem Leben der mir bekannten Gemeinden in Städten und Dörfern gesehen habe. . . .

Die Erfahrung, daß Christus mächtig genug ist, unsere alten Spaltungen zu heilen, hat sehr vielen unserer Glieder neuen kühnen Mut zur Bejahung ihrer Verantwortung gegeben, Christi Botschafter für das Volk Südindiens in dieser Zeit revolutionärer Wandlung zu sein.

Die meisten Christen stimmen darin überein, daß die Uneinigkeit des Volkes Christi nicht richtig ist. Eine zunehmende Zahl kommt zu der Erkenntnis, daß sie, im wahrsten Sinne des Wortes, ein Ärgernis ist. Wir können von der Welt nicht den Glauben verlangen, daß das Evangelium groß genug ist, alle Menschen zu einer Familie zu machen, wenn wir selbst nicht sichtbarlich daran glauben, daß es jedenfalls alle Christen zu einer Familie machen kann.

Zusammenarbeit und Gespräch der Christen untereinander sind ein großer Schritt in der richtigen Richtung, aber sie sind nicht genug. Die Treue zum Evangelium fordert, daß wir uns nicht zufrieden geben, bis alle, die an allen Orten den Herrn Jesus anrufen, gewillt sind, in göttlicher Einheit und Eintracht zusammen zu leben und beständig „in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet" zu bleiben.

Was sich in Südindien ereignet hat, bedeutet für all unsere Mutterkirchen die Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen. Wenn es keine Antwort von seiten der Mutterkirchen erzwingt, so ist das Ziel nicht erreicht, wie glücklich wir auch in Südindien vereinigt sein mögen.

Was auch geschehen mag, die „Basis" der Kirchenvereinigung in Südindien hat sich als brauchbare Grundlage erwiesen. Dies ist aber jetzt nicht die Frage, um die es geht. Die Frage, um die es geht, ist vielmehr die, ob andere gewillt sind, dies anzuerkennen und die Konsequenzen zu ziehen oder nicht. Für unsere nichtanglikanischen Brüder wirft unser Bestehen unvermeidlich ganz scharf die Frage des Episkopats und der sichtbaren Einheit der Kirche auf. Für Anglikaner sind die Probleme andere, aber gleich dringlich. . . .

Ich spreche nicht ohne Scheu als einer, der in einer anderen als der anglikanischen Tradition großgeworden ist, und der nur durch unsere Gemeinschaft in Südindien etwas von den Reichtümern des anglikanischen Erbes kennenlernt. Mir erscheint es als richtig, daß die Anglikaner ängstlich darum besorgt sind, ohne Kompromiß die bischöfliche Sukzession von den apostolischen Zeiten her mit alledem, was ihre Erhaltung mit sich gebracht hat, festzuhalten, und als richtig erscheint mir darum auch, daß sie den Ernst der Frage empfinden, die Südindien an sie stellt.

Aber ist nicht, wie so oft in der Geschichte des Volkes Gottes, die Frage genau genommen die, ob die Sukzession als Prinzip der Ausschließung verwandt werden darf, um alle diejenigen, die sie nicht haben, als nicht der Kirche angehörig zu behandeln, oder ob sie als das göttliche Gnadengeschenk hinzunehmen ist, das mit Seinem ganzen Volk geteilt und so zum Brennpunkt eines wahrhaft reformatorischen und evangelikalen Katholizismus gemacht werden muß, in den alle, die Christus angehören, all das einbringen können, was sie über Ihn in der Zeit ihres Sonderlebens gelernt haben. . . .

Zum Generalthema von Evanston

Der 2. Bericht des Ausschusses für das Generalthema (vgl. Ök. Rundschau 1/53, S. 11 ff.) hat in allen Kirchen eine wesentlich freundlichere Aufnahme gefunden als der des Jahres 1951 (vgl. Ök. Rundschau 2/52). Dies gilt auch für die amerikanischen wie für die Jungen Kirchen, die sich gegenüber dem ersten Bericht besonders kritisch verhielten (vgl. Ök. Rundschau 3/52, S. 82 ff.). Man erkennt insbesondere an, daß „der zweite Bericht im Gegensatz zum ersten klare und dynamische Aussagen über die Bedeutung der christlichen Hoffnung für die Probleme der heutigen Gesellschaft bringt".

Ja, gerade an diesem Punkte setzt die amerikanische Kritik ein, die sich vor allem auf das IV. Kapitel des 2. Berichts (Ök. Rundschau 1/53, S. 22 ff.) bezieht und sozusagen feststellt, daß hier nunmehr über das Ziel hinausgeschossen wird. Am klarsten spricht diese Bedenken Prof. Gustaf Wingren-Lund in seinem Bericht über den Verlauf der 2. Tagung des Ausschusses für das Generalthema („Kristen Gemenskap" 4/1952) aus:

„Der theologisch am meisten anfechtbare Teil des Berichtes von 1952 ist das IV. Kapitel (The Ecumenical Review, S. 94—98). Innerhalb der Kommission wurden von Anfang an ziemlich zweifelhafte Überlegungen über ‚die große Hoffnung

und die kleinen Hoffnungen' angestellt. Diese Überlegungen beabsichtigten, die Kluft zwischen dem Akzent auf der Eschatologie einerseits und dem Interesse für die gegenwärtige Gesellschaft andererseits zu überbrücken. Die große, absolute Hoffnung schließt nicht kleine, relative Erwartungen aus, z. B. auf sozialen Fortschritt, bessere internationale Beziehungen usw. Das ist an und für sich natürlich, wahr und richtig. Das Unglück war nur dies, daß man diese ‚kleineren Hoffnungen' direkt aus der großen Hoffnung auf Christi Parusie a b - l e i t e n wollte, wie auch — vor allem — dies, daß diese dem Neuen Testament fremde Ableitungskunst die g a n z e Frage nach der Beziehung zwischen Z u k u n f t und G e g e n w a r t in ihre Obhut nahm und verschob. Die wesentliche Beziehung zwischen diesen beiden liegt unbezweifelbar auf einer anderen Ebene: Durch den Glauben hat der Christ schon teil am Himmelreich, durch die Werke und die Liebe zum Nächsten geht der Christ dann hinaus in das irdische Reich, in die Gesellschaft, in den Beruf. Wenn man vom Jetzt und von der Gesellschaft spricht, soll man in erster Linie von Werken und von Arbeit sprechen, nicht von ‚kleinen Hoffnungen'. Aber in dem gegenwärtigen Dokument von 1952 zeichnet man sich an diesem Punkt in einer equilibristischen Ableitung aus: Ein großer Friede in Christus spiegelt sich in einem irdischen Frieden ab, auf den man mit einer relativen, nicht einer absoluten Hoffnung hoffen kann; eine große Freiheit in Christus spiegelt sich in äußeren Freiheiten in der Gesellschaft ab, usw. Man braucht nicht viel von der europäischen, barthianisch beeinflußten Theologie in Europa gelesen zu haben, um ähnliche Konstruktionen wiederzuerkennen. Dahinter liegt eine platonisierende Theologie und eine doketische Christologie. Man macht nicht Ernst damit, daß Gott der Gott der Tat und der Geschichte ist. Deshalb erhalten die Werke des Menschen im Beruf auf Erden keinen zentralen Platz im System."

Es fehlt auch nicht an kritischen Bemerkungen darüber, daß das jetzt vorliegende Dokument noch immer „die Sprache einer Eschatologie spricht, die hauptsächlich in biblischer Apokalyptik wurzelt" (Prof. Georgia Harkness in „Christian Century" vom 14. 1. 1953). Ja, dieselbe Kritikerin kann sagen — und sie spricht damit nur aus, was für das Denken breiter Schichten vielleicht nicht nur in den amerikanischen Kirchen charakteristisch ist —: Nur wenige amerikanische Christen würden die Wahrheit und höchste Wichtigkeit des „ersten" und des „sich fortsetzenden" Kommens Christi bestreiten. Viele aber sind gezwungen, es zu bezweifeln, daß ein „zweites" Kommen für die Hoffnung des Christen auf Christi letzten Triumph wesentlich ist, oder daß eine umfassende und geschichtliche Behandlung des neutestamentlichen Befunds diesen Glauben rechtfertigt.

Sie macht auch darauf aufmerksam, daß die Anschauung des 2. Berichts vom Reich Gottes zu eng sei, die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkorn seien genau so echt wie irgendein eschatologischer Abschnitt. „Hat der Ausschuß zu viel Angst vor einer Lehre stufenweiser Entwicklung, des Fortschritts oder des Wachstums gehabt, als daß er bemerkt hätte, Sauerteig und Senfkorn seien auch Schlüssel zum Wesen unserer Hoffnung in Christus?"

Schließlich wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß „jene Seite der christlichen Hoffnung und Eschatologie, die jeden Einzelnen bewegt, wo er lebt und stirbt", in dem Dokument des Themaausschusses kaum erwähnt wird. „Aber nennt es, wie ihr wollt, Auferstehung oder Unsterblichkeit oder noch umfassender ewiges Leben, dies ist unweigerlich für die meisten Christen die vornehmste eschatologische Frage." ... Auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat sich dahin ausgesprochen, daß die bisherige Arbeit am Generalthema von Evanston hier eine Lücke aufweist, die der Ausfüllung bedarf.

Prof. Otto Piper von Princeton Seminary meint, daß der Bericht es sich mit der Abwehr der Apokalyptik zu leicht mache.

„Seit der Zeit des Montanus haben die offiziellen Kirchenführer Furcht vor einer

‚schwärmerischen' Art christlicher Hoffnung und einer übertriebenen Betonung der umwandelnden Wirkung gehabt, die der Heilige Geist in der Geschichte fertig bringen soll. Aber folgt aus der Tatsache, daß Theologieprofessoren und Kirchenführer gewöhnlich gesetzte Leute sind, daß in der Kirche Christi kein Platz für stürmischere Offenbarungen des Geistes Gottes ist? Oder, um es konkreter auszudrücken: Soll sich unsere Diskussion über die christliche Hoffnung auf das Axiom gründen, daß wir von unserem Herrn zwischen Seiner Auferstehung und Wiederkehr keine wesentlich neuen Taten erwarten dürfen? Hätten alle Christen dieses Axiom angenommen, dann würde die Kirchengeschichte keine missionarische Ausbreitung, keine Offenbarungen überströmender Barmherzigkeit und Liebe, keine duftenden Blüten der Mystik, keine unwiderstehlichen Beispiele sozialen Wiederaufbaues zeigen." (Christian Century vom 25. 2. 1953.)

Er fürchtet, daß hinter dem ganzen Bericht ein Begriff ökumenischer Theologie stehe, „dessen Grundlage Gläubigkeit ist, d. h. die Anschauung, daß theologische Sätze nur der unvollkommene und stammelnde menschliche Versuch sind, dem Unaussprechlichen Ausdruck zu verleihen". Das erscheint ihm bedenklich; besser sei es, die theologischen Unterschiede klar herauszuarbeiten und das auch in Evanston offen auszusprechen. „Keine Übereinstimmung ist zu erreichen, wenn wir unsere Unterschiede unbeachtet lassen." „Es kann sein, der Geist Gottes bewegt trotz unserer Spaltungen die Konferenz so mächtig, daß ein vereintes Zeugnis der Hoffnung und Zuversicht im Blick auf die Zukunft spontan zustande kommt."

Prof. Paul Devanandan schreibt in „Ecumenical Review" V, 3 u. a.: „Noch immer kommen Mißverständnisse auf Rechnung mangelnder Betonung der Notwendigkeit christlichen Handelns. Der Ausschuß war sich dessen bewußt, daß sein erster Bericht den Eindruck erweckt hatte, als werde hier das Wesen christlicher Hoffnung in einer Weise gesehen, die für den Christen keinen Zwang zu prophetischem Dienst verständigen Handelns in einer Welt bedeutete, in der sich so vielerlei Böses austobt. Unsere irdische Berufung zum Christsein, zum wandernden Gottesvolk, zu Menschen, die keine bleibende Statt haben, sondern die zukünftige suchen, entlastet uns nicht von der aktiven Verantwortung in der Welt und für die Welt. Vielleicht sollte über diese noch immer lebendige Kritik, es müsse die christliche Verantwortung zum Handeln stärker betont werden, ernstlich nachgedacht werden. Eins der Ausschußmitglieder, Dr. Robert Calhoun, hat schon die Bemerkung gemacht, ‚diese Stücke, besonders soweit sie sich darum bemühen, die Bedeutung der christlichen Hoffnung für die Wirklichkeit des Gegenwartslebens darzustellen, müßten noch gründlicher durchgearbeitet werden'.

Ich zweifle nicht, daß dieser Punkt in dem endgültigen Bericht dieses Sommers besonders wichtig werden wird. . . . Eine weitere Erwägung, die die Aufmerksamkeit des Themaausschusses bei der Arbeit am Schlußbericht beschäftigen muß, ist die Bedeutung des Generalthemas für das christliche Gebot der Weltmission . . . Der zweite Bericht enthält zwei deutliche Hinweise. Einer bezieht sich auf die Notwendigkeit der Arbeit für die Einheit der Kirche und ihre Verwirklichung. Dem missionarischen Beruf der Kirche treu sein würde heißen, ihrem Wesen als der einen, katholischen und apostolischen Gemeinschaft der Sünder treu sein, denen vergeben wurde. Die andere Feststellung ist der kühne Satz, die größte Aera in der Mission der Kirche liege noch vor uns. Dieser Ton leidenschaftlicher Erwartung bedeutet den Schlachtruf zu einem Kreuzzug. Er bedarf weiterer Erklärung. Diese wird sicherlich kommen. Wenn das geschehen ist, so werden wir uns bemühen, unser Nachdenken auf die lebenswichtigen Fragen zu konzentrieren, die durch das gegenwärtige Wiederaufleben alter nichtchristlicher Religionen auf der einen Seite und die kulturelle Renaissance der asiatischen Länder auf der anderen Seite aufgeworfen sind, wie sie

durch den Einfluß der neuen Welt auf die alte in einer Zeit herbeigeführt wurde, da beide Welten in Verwirrung und Auflösung stehen. In einer solchen ist das Wort der Hoffnung in Christus Jesus besonders wichtig."

Chronik

Zur Frage der „Basis" des Ökumenischen Rates

Aus dem Protokoll der Sitzung des Zentralausschusses in Lucknow (31. 12. 1952 bis 8. 1. 1953) entnehmen wir den Bericht eines vom Z.A. eingesetzten Unterausschusses, der zu drei von Mitgliedskirchen eingereichten Anträgen auf Abänderung der Basisformel Stellung zu nehmen hatte:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein Instrument im Dienst an den Kirchen, das sie dazu in den Stand setzt, in ein brüderliches Gespräch miteinander einzutreten, auf den verschiedensten Gebieten zusammenzuarbeiten und zusammen vor der Welt ein Zeugnis abzulegen. Er ist keine neue Kirche (noch viel weniger eine Überkirche) und hat keine kirchenleitenden Funktionen.

Da der Rat den Wunsch hat, den Kirchen und der Welt klar zu machen, was er ist, was er tut und wer seine Mitglieder sind, hat er eine ‚Basis' angenommen. Der 1. Artikel seiner Verfassung formuliert diese Basis mit folgenden Worten: ‚Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.' Diese Basis leistet einen dreifachen Dienst:

1. Sie kennzeichnet das W e s e n der Gemeinschaft, die die Kirchen im Rat untereinander zu schaffen bestrebt sind. Denn diese Gemeinschaft hat als eine Gemeinschaft von Kirchen ihren eigenen und einzigartigen Charakter. Sie hat eine spezifische Quelle und eine spezifische Dynamik. Die Kirchen gehen eine Beziehung zueinander ein, weil es eine ein für allemal in Person und Werk ihres gemeinsamen Herrn gesetzte Einheit gibt, und weil der lebendige Herr sein Volk zusammenbringt.

2. Sie bietet den Orientierungspunkt für die Arbeit, die der Ökumenische Rat selbst unternimmt. Die ökumenischen Gespräche, die im Ökumenischen Rat stattfinden, müssen einen Bezugspunkt haben. So muß auch die Tätigkeit des Rates einer letzten Maßstabsnorm unterworfen werden. Die Basis liefert diesen Maßstab.

3. Sie kennzeichnet die R e i c h w e i t e der Gemeinschaft, die die Kirchen im Rat zu schaffen bemüht sind.

Die Annahme der Basis ist das grundsätzliche Kriterium, dem eine Kirche, die dem Rat beizutreten wünscht, entsprechen muß. Die Grenzen jeder Gemeinschaft werden durch ihr Wesen bestimmt. Indem sie sich zusammenschließen, suchen die Kirchen auf den Ruf und das Tun ihres göttlichen Herrn Antwort zu geben. Der Ökumenische Rat muß deshalb aus Kirchen bestehen, die den Herrn als die zweite Person der Dreieinigkeit anerkennen.

*

Die Basis ist zwar weniger als ein Bekenntnis, aber viel mehr als eine bloße Einigungsformel. Sie ist wirklich Basis in dem Sinn, daß Leben und Arbeit des Ökumenischen Rates auf ihr basieren. Und der Ökumenische Rat muß sich ständig fragen, ob er der Basis treu ist.

Jede Kirche, die dem Ökumenischen Rat beitritt, muß deshalb ernstlich darüber nachdenken, ob sie an einer Gemeinschaft mit dieser ganz bestimmten Basis beteiligt zu sein wünscht. Auf der anderen Seite würde der Ökumenische Rat die Grenzen, die er sich selbst gesetzt hat, überschreiten, wollte er darauf aus sein, ein Urteil darüber abzugeben, ob eine bestimmte Kirche die Basis wirklich ernst nimmt. Es bleibt die Verantwortung jeder Kirche, selbst darüber zu entscheiden, ob sie die Basis des Rates aufrichtig annehmen kann."

So lautete der von dem Zentralausschuß angenommene Bericht eines Unterausschusses. Dazu gab dessen Vorsitzender, Dr. Douglas Horton - New York, folgende Erklärung ab:

. . . Der Bericht stellt völlig richtig fest, daß der Unterausschuß einmütig zu dem Beschluß gekommen ist, keine der von seiten unserer Mitgliedskirchen vorgeschlagenen Änderungen der Basis sei annehmbar. Ich bin mir persönlich ebenso klar darüber, daß die ganze Angelegenheit einer Basisverbesserung gleichwohl offen bleiben muß.

Zu sagen, die Basis trage keinen theologischen Charakter und dürfe deshalb nicht theologischer Kritik unterworfen werden, wie das oft gesagt worden ist, heißt wirklich, etwas Unrichtiges sagen. Bitte, beachten Sie, daß der Bericht des Unterausschusses dies nicht tut. Die Basis enthält offensichtlich thologische Elemente. Enthielte sie keine, so wäre das in der Tat eines Ökumenischen Rates der Kirchen unwürdig.

Die in der Basis zum Ausdruck kommende Theologie ist nach meiner Meinung keine schlechte Theologie; sie ist einfach einseitig. Sie ist christozentrisch gedacht, aber die Schwierigkeit besteht darin, daß sie ganz und gar Zentrum ist, aber keinen Anfang hat. Sie macht anschaulich, was Häresie ist: Sie wählt ein Stück des Glaubens heraus auf Kosten jenes unentbehrlichen Stückes, das unbeachtet bleibt. Die von dem Unterausschuß dargebotene Erklärung über den Inhalt der Basis erweitert und verbessert unzweifelhaft ihr Gewicht, ist aber gleichzeitig die Anerkennung einer Schwäche, denn eine Basis, die eines erklärenden Zusatzes bedarf, kann letztlich für einen Ökumenischen Rat der Kirchen nicht annehmbar sein. Obwohl die erste und dritte Person der Trinität in die Anerkennung der zweiten Person mit eingeschlossen sind, reicht es nicht aus, ihnen einen Status des Impliziten zuzuweisen.

Es ist meine Überzeugung, daß es keinen Ersatz für eine trinitarische Formel geben kann . . . Diese Formel ist zugleich weit und eng — und die ganze Kirche ist an sie gewöhnt, versteht sie und hat sich ihr angepaßt . . .

Eine kürzlich unternommene lange Reise, im Verlauf deren ich Gelegenheit hatte, mit vielen ökumenischen Gruppen in verschiedenen Teilen der Welt zu sprechen, überzeugt mich, daß man mit unserer gegenwärtigen Basis keineswegs zufrieden ist . . . es gibt nach meiner Meinung viele, die die ganze Frage gründlich studiert und zuletzt eine erweiterte Basis angenommen wissen möchten . . ."

Beschlossen wurde, den Bericht des Unterausschusses anzunehmen und die Frage, wie die Basisfrage der Vollversammlung unterbreitet werden soll, an das Exekutivkomitee zu überweisen, wobei Übereinstimmung darüber besteht, daß eine Basisdiskussion stattfinden muß, da drei Mitgliedskirchen Änderungen beantragt haben.

Der Zentralausschuß hält demnach eine Änderung der Basisformel nicht für geboten, überläßt jedoch die Entscheidung der Vollversammlung des Rates. Man wird damit rechnen dürfen, daß dort auch die von Dr. Horton angestellten Erwägungen von nicht wenigen Delegierten geteilt werden. Es bleibt indes eine ernste Frage, ob der Ökumenische Rat gut daran tut, die Basisformel zu einem Bekenntnis weiterzuentwickeln.

Vorbereitung für Evanston

Endlich liegen die von dem Studienausschuß des Ökumenischen Rates veröffentlichten *Flugschriften* vor, die zur Einführung in die Fragenkreise der sechs Sektionen der Weltkonferenz bestimmt sind. Es ist zu begrüßen, daß die billigen Hefte die Möglichkeit geben, weitesten Kreisen einen Eindruck davon zu verschaffen, welche brennenden Probleme in Evanston zur Erörterung stehen werden, und es wäre zu wünschen, daß sich eine große Zahl von Arbeitsgruppen bildet, die diesen Fragen unter dem Gesichtspunkt unserer eigenen kirchlichen Wirklichkeit nachgeht. Die Hefte zwingen zum Nachdenken, da sie bewußt keine Antworten bieten, sondern die Fragen herauszuarbeiten suchen.

Wir hätten es gerne gesehen, wenn die Verfasser es sich hätten angelegen sein lassen zu zeigen, welchen besonderen Inhalt, welche Dringlichkeit und welche Lösung die von ihnen behandelten Fragen gewinnen,

wenn sie unter der Perspektive des Gesamtthemas der Weltkonferenz gesehen werden. Diese Aufgabe scheint uns lediglich in der Flugschrift über das besonders wichtige Thema der 1. Sektion (Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen) ausreichend gesehen worden zu sein.

Äußerungen zu dem Inhalt der Flugschriften, sei es in Kritik, sei es in Ergänzung, sei es von Einzelnen, sei es von Arbeitsgruppen, können für das im Gange befindliche ökumenische Gespräch von großer Bedeutung sein. Die Ökumenische Centrale in Frankfurt a. M., Schaumainkai 23, ist gerne bereit, sie entgegenzunehmen und weiterzuleiten.

Wir machen darauf aufmerksam, daß der Luther-Verlag in Witten/Ruhr bei Abnahme größerer Mengen einen Preisnachlaß gewährt.

Neuer Schritt zur Einigung in Indien

Die leitenden Bischöfe der südindischen Mar Thomakirche haben sich an die führenden Persönlichkeiten der christlichen Kirchen Indiens mit einer Erklärung gewandt, in der die Hoffnung ausgesprochen wird, es werde in nicht ferner Zukunft zur Verwirklichung des Gedankens einer „Kirche Christi in Indien" kommen. Als deren Grundlage bezeichnet ihr Schreiben das Bekenntnis zur Autorität der Schrift in allen grundlegenden Lehrfragen, den historischen Episkopat, jedoch ohne Betonung der ihn interpretierenden Lehren, Annahme des nicänischen Bekenntnisses als Ausdruck des wesentlichen Glaubens, das Ja zur Kirche als dem Leibe Christi, dessen Werk sie predigend, lehrend und heilend zu treiben hat, damit das Reich Gottes komme, eine Gestalt des Gottesdienstes, wie sie der Wesensart des Ostens entspricht.

Unionsgespräche in Frankreich

Der Protestantische Kirchenbund in Frankreich hat einen Ausschuß eingesetzt, der die Möglichkeit einer Vereinigung der reformierten und lutherischen Kirchen des Landes prüfen und gegebenenfalls vorbereiten soll.

Der *Ökumenische Ausschuß für europäische Zusammenarbeit* hielt Anfang März seine fünfte Tagung in Paris unter dem Vorsitz von Prof. André Philip ab. Gegenstand der Gespräche waren die jüngsten Entwicklungen auf dem europäischen Kontinent: Montan-Union, europäische Verteidigungsgemeinschaft und der Plan für die Bildung einer europäischen politischen Behörde. Das nächste Treffen soll in London stattfinden. Eine periodische Veröffentlichung „Europäische Probleme" soll der Förderung des weiteren Gedankenaustausches dienen. Aufs äußerste zu begrüßen ist der Entschluß des Ausschusses, seine bisherige, zu ärgerlichen Mißverständnissen führende Selbstbezeichnung als „ökumenischer Ausschuß" aufzugeben und sich künftig „Arbeitsgemeinschaft christliche Verantwortung für europäische Zusammenarbeit" zu nennen. Damit wird klar, daß der Ausschuß kein offizielles Organ des Ökumenischen Rates ist, sondern ein unabhängiger, wesentlich aus Laien bestehender Kreis für die Erörterung aller Probleme europäischer Zusammenarbeit unter dem Gesichtspunkt christlicher Verantwortung.

Der *Deutsch-französische Bruderrat* trat am 17. März in Speyer zusammen. Seine Verhandlungen galten den durch das gegenwärtige politische Geschehen aufgeworfenen Fragen und den Wegen zu planmäßigem Austausch von Pfarrern zwischen den beteiligten Kirchen und zur Weiterentwicklung des im vergangenen Jahr begonnenen Vortragsdienstes. Eine größere Tagung für Theologen und Laien ist für die Tage vom 19. bis 21. Juni in Bièvres bei Paris geplant. Ihre Aufgabe wird in erster Linie die Behandlung des Generalthemas der Weltkonferenz in Evanston sein.

Der *Nordisch-deutsche Kirchenkonvent* tagte vom 8. bis 12. April unter dem Vorsitz des norwegischen Pfarrers D. Bonnevie-Svendsen in Berlin. Gegenstand der Verhandlungen waren „Pädagogische Probleme der Kirche" und Fragen der Laienarbeit. Die Konferenz schloß mit Gottesdiensten in verschiedenen Kirchen Ost- und Westberlins, in denen die nordischen Gäste vor großen Gemeinden predigten.

Abbé Paul Couturier in Lyon, der „Vater" der Weltgebetswoche für die christliche Einheit, starb am 24. März ds. Js. nach längerer Krankheit. Noch bis in die letzten Stunden seines Lebens beschäftigte ihn sein Lebensanliegen, das brüderliche Gespräch mit den „getrennten Brüdern", das für ihn „in der unüberwindlichen Hoffnung wurzelte, der Tag werde kommen, an dem die große, verzweifelte Not (der Kirchenspaltung) überwunden sein wird."

Ökumenische Arbeitslager werden auch in diesem Jahre durchgeführt werden, und zwar 15 von ihnen allein in Deutschland. Auch das alljährlich von der Gossnermission in Mainz-Kastel veranstaltete ökumenische Arbeitslager für Pfarrer findet vom 24. Mai bis 25. Juni seine Wiederholung.

Neue Bücher

Hogg, William, Richey. Ecumenical Foundations. Eine Geschichte des Interntionalen Missionsrats und seiner Vorgeschichte im 19. Jahrhundert. Harper's, New York 1952. 375 S. Text, 90 S. Anhänge und Anmerkungen.

Noch warten wir auf die seit einiger Zeit angekündigte *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, da erhalten wir in diesem Bande einen Beitrag zu ihr, zu dem man nicht nur alle Missionsfreunde, sondern alle Freunde der ökumenischen Bewegung von ganzem Herzen beglückwünschen kann. Das Buch stellt eine einzigartige Leistung dar. Ein großes, in einer Reihe von Archiven verstreutes Material ist auf das sorgfältigste durchgesehen, vortrefflich aufgegliedert und mit dem maßvollsten und bescheidensten Urteil vorgetragen worden. Wenn der Verfasser in Vorgeschichte und Geschichte des Internationalen Missionsrates einen der bedeutungsvollsten Beweise für das Vorhandensein einer ökumenischen Bewegung sieht, und wenn er meint, daß diese ohne die Kenntnis jener nicht verstanden werde, so hat er recht. Wir haben allen Grund zur Dankbarkeit dafür, daß dem Freunde der Ökumene hier der Blick nach der Seite des ökumenischen Geschehens auf dem Felde der Mission geweitet wird. Nicht unerwähnt darf die Tatsache bleiben, daß die Arbeit insbesondere dem kontinental-europäischen, und das heißt nicht zuletzt deutschen Beitrag und seiner oft genug wegweisenden Bedeutung in vollem Umfang gerecht wird.

Die Arbeit Hoggs scheint uns dazu bestimmt, zum *Standardwerk* zu werden, das nicht leicht und sicherlich nicht bald überboten werden wird, zumal es mit einem ausgezeichneten Namen- und Sachregister ausgestattet ist. Wir freuen uns, daß der Evang. Missionsverlag, Stuttgart, den Mut zu einer deutschen Ausgabe aufbrachte, die im Herbst dieses Jahres erscheinen wird (Preis ca. DM 9.80). M.

Patriarch Sergius und sein geistiges Erbe. Übersetzung aus dem im Verlag des Moskauer Patriarchats im Jahre 1947 erschienenen Werkes, hg. von Dr. Kurt Alisch. Union Verlag, Berlin 1952; 184 S. (mit einem Vorwort von Landesbischof D. Mitzenheim).

Kirchenrat lic. Karl Rose: Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen — Gestalt — Geschichte. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1952, 231 S. (mit einem Geleitwort von Gen.-Sup. F. W. Krummacher).

Fast gleichzeitig erschienen zur Jahreswende in Berlin diese beiden informatorischen Bücher über die Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion.

Die im Auszug wiedergegebene, reich, wenn auch ungleich dokumentierte Publikation des Moskauer Patriarchats behandelt etwa zur Hälfte den Vorgänger des jetzigen Patriarchen von Moskau, *Sergius* (gestorben 1944) und zur anderen Hälfte sein geistiges Erbe bzw. seine geistigen Erben. Sie ist im allgemeinen sorgfältig übersetzt. Das Vorwort des Landesbischofs von Thüringen, *D. Mitzenheim*, das die Verdienste, die Lücken und Probleme der Darstellung abzuwägen versucht, vermag das Verständnis zu fördern. Vorzügliche Photos sind beigegeben. Die Kontinuität von *Sergius*, der von 1925 bis 1944 die russische Kirche leitete und sie aus der Zeit der Bürgerkriege

und Verfolgungen in den staatlich legalisierten Status überführte, zu seinem Nachfolger *Alexius* wird unterstrichen. Im ersten Teil ist der Artikel des Pariser Theologen W. Lossky über die Persönlichkeit und das Denken des Patriarchen Sergius und über „seine Idee" besonders hervorzuheben. Von seinem Nachfolger Patriarch *Alexius*, sowie von dessen drei ersten Mitarbeitern erhält man deutliche Porträts. Ein besonderes Kapitel schildert die Bemühungen des Patriarchats Moskau um die russische kirchliche Emigration und zwar, worauf eine Anmerkung hinweist, bis zum Status von 1946. Höchst instruktiv ist das Kapitel über Priesterseminare und geistliche Akademien.

In den inneren Bereich der russischen orthodoxen Kirche führt die nützliche Sammlung russischer Predigten vom elften Jahrhundert bis in die Gegenwart, die Rose in guter Übersetzung vorlegt und mit drei griechischen Predigten des 4. Jahrhunderts und einer systematisch-historischen, abrißhaften Besprechung einleitet. Leider kommt der berühmteste und volkstümlichste Prediger der Jahrhundertwende, Bischof *Johann von Kronstadt*, nicht zu Wort. Dafür lesen wir aus dem 20. Jahrhundert eine Predigt des Patriarchen *Alexius*, die zum „furchtlosen Bekenntnis in allen Lebenslagen" aufruft und tiefe und überraschende Deutungen biblischer Ereignisse enthält, und sechzehn Predigten seines Mitarbeiters Metropolit *Nikolaus von Krutizy*. Dem biblischen Ernst und der liebvollen Wärme und Lebensnähe seiner Predigten wird der aufmerksame Leser der Texte sich schwerlich entziehen. Ein kurzer Abriß über „Asketen und Starzen" — die Prophetengestalten der russisch-orthodoxen Kirche — rundet das Bild des geistlichen Lebens der russischen Christenheit ab.

Gedat, Gustav Adolf: Was wird aus diesem Afrika? Wiedersehen mit einem Kontinent nach fünfzehn Jahren. Steinkopf, 272 S. Kart. DM 9.80, Lwd. DM 12.50.

Der neue Reisebericht des Verfassers, erst im Herbst 1952 abgeschlossen und darum von unerhörter Aktualität, darf heute mit dem Interesse eines großen Leserkreises rechnen. Er gibt über den gut erzählten Bericht hinaus eingehende Betrachtungen zu den in Afrika brennenden Problemen. Sie genügen gewiß nicht, diese in ihrem ganzen Umfang zu erfassen, machen aber deutlich, daß der komplexe Charakter der Probleme schnelle Stellungnahme verbietet. Insofern tut das Buch einen wichtigen und notwendigen Dienst. Ausgezeichnetes Bildmaterial bedeutet eine Bereicherung auch inhaltlicher Art. M.

Hirzel, Stephan: Heimliche Kirche. Ketzerchronik aus den Tagen der Reformation. Wittig, Hamburg. 344 S. Gzl. DM 10.80.

Es ist immer erfreulich, wenn Kirchengeschichte so erzählt wird, daß man gerne zuhört. Das geschieht hier. Das Buch ist ausgezeichnet geschrieben. Sein Interesse gilt den „Ketzern" der Reformationszeit, in erster Linie den Täufern und ihren Erben, den Mennoniten. Die Täufergeschichte der neueren Zeit wird nur so weit berücksichtigt, daß die Schicksale der Mennoniten in einigen groben Strichen angedeutet werden. Ketzergedanken erweisen sich freilich auch in den Großkirchen als weiterwirkend; der Verfasser sieht Zeichen dafür in dem heutigen Ringen um Erwachsenentaufe und Wehrdienstverweigerung.

Das Buch ruht offenbar auf gründlichen Vorarbeiten. Gerade deshalb ist das Fehlen jeder Literaturangabe und eines Namensverzeichnisses zu bedauern. Die dreigegliederte Zeittafel ist in den Sparten Welt- und Kirchengeschichte ein wenig zufällig zusammengestellt. Gelesen werden sollte dieser schöne Bericht, damit ein dunkles, mannigfach beschämendes und allzu wenig beachtetes Kapitel der Kirchengeschichte uns wieder vertraut wird. M.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:
Rev. Dr. D. S. *Bailey*, 85 Fountain Road, Edgbaston, Birmingham 17, England;
Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt/M., Schaumainkai 23.